جامعــة البعــث
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية

الانزياح في الشِّعر الجاهليّ
"المُعلَّقات أُنموذجاً"

رسالة يتقدَّم بها الطّالب

مازن أكثَم سُليمان

لِنَيْل درجة الماجستير في اللُّغة العربيّة وآدابها

إشـــــراف

الأستاذ الدّكتور أحمَد علي محمّد

1429هـ - 2009م

الإهداء

إلى والِدَيَّ الحَبيبَيْن :

أكثَم سُليمان وسَميرة الشّيخ حيدر

مَغموراً بِالمحبّة والدِّفء والعَطاء،

ومُوقِناً أنَّ ردّ الجَميل استحالة...

تنويه

نتقدَّم بجزيل الشُّكر والتَّقدير الصّادق من أُستاذنا

د. أحمَد عليّ محمّد

الذي أتحَفنا بتوجيهاته القيِّمة، ولقينا منه كُل دعمٍ ومُساندة وسِعة صدر خلال مراحل هذا العَمل...

كما نشكُر

مجلس قسم اللُّغة العربيّة في جامعة البَعث

على جُهوده الطَّيِّبة...

ونتقدَّم أيضاً ببالغ الشّكر والاحترام من

أعضاء لجنة المُناقشة الأفاضِل

على اهتمامهم الكريم،آملين أنْ يترُكَ هذا الجُهد المُتواضِع أثراً حسَناً في نفوسهم، وأنْ نتمكّن من الاستفادة المُثمِرة من مُلاحظاتهم القيِّمة...

فهرس الموضوعات

المُقدِّمة

افتتاحيّة الهِجرة

-1-

لنتصوَّر أنَّ شخصاً قد هاجَرَ من مكانٍ لآخَر، إلى بلدٍ قريب أو بعيد، وهُناك بدأ حياة جديدة، فيها المُشابِه لما كان، وفيها المُختلف؛ فيها المُعتاد، وفيها الغريب. ثمَّ لنفترض أنَّ هذا المُهاجِر أراد أن يفصِم عُرا صلته بماضيه؛ لنفترض أنَّه أراد – كما يُقال– أن يولد من جديد، في هذا المكان الجديد، وأنْ يصير كائناً مُختلفاً ينطلق من نقطة الصِّفر، فهل يستطيع أنْ يمحوَ ما كان كُلَّهُ؟ الإجابة هي قطعاً بالنَّفي. من دونِ أنْ يعني ذلك أنَّ هذه الهِجرة ، وهذه الإقامة في عالمه الجديد لم تُغيِّرا فيه أشياء وأشياء؛ إذ لا بدَّ من ظهور تحوُّلات ما. لا بدَّ من وجود أساليب حياة واستجابات مُتنوِّعة، بعضُها يُشبه ما كان، وبعضُها يناقضه، أو يختلف عنه على نحوٍ ما. وهذا يعني أنَّ ثمَّةَ مُعادلات وجود قد تجادَلتْ وتصارَعتْ، فأُسقِط بعضُها، وثُبِّتَ بعضُها الآخَر، أو أُضمِرَ في معادلات وجود جديدة قد تمَّ خَلْقُها، وذلك تبعاً للأفعال والاختيارات التي انتهى هذا المُهاجِر إلى انتخابِها ليُحقِّقَ توازناً ما بتوضُّعه بينَ عالمه القديم وعالمه الجديد. وهو التّوضُّع الذي يفضي بنا إلى القول إنَّ الهِجرة تلتبِسُ بينَ عالمٍ سابقٍ قد انهارَ تماماً بالكيفيّة التي كان قد انبسطَ وفقها قبل الهِجرة، وعالم جديد يبدو كأنَّهُ بفعل اختلافه قد قطع صلته مُطلقاً بالعالَم السّابق. الأمر الذي يفتح الأسئلة على مصراعيها: فما التَّحوّلات المُفترَضة في صميم هذا التَّراكُب؟ وكيف تتجلّى وتتحدَّد معالِمها؟

تكثِّف السُّطور السّابقة، بصورة غير مباشرة، فرضيّاتنا الجوهريّة في هذا البَحث، وغاياتنا الأساسيّة منه. إذ إنَّنا نستطيع تكييفها لمصلحة مفهوم الانزياح الذي نسعى إلى بنائه نظريّاً وتطبيقيّاً في عملنا هذا. لكنْ بعد أن نُعمِّق الرُّؤى السّابقة، بتسليحها بالمنهج النَّقديّ المُلائم، وضبطها مفهوميّاً لبلوغ الأهداف التي نتطلَّع إليها.

-2-

إذا كان لفظُ (الانزياح) مُشتقّاً في اللُّغة العربيّة من المصدر (زيح)، الذي يعني فِعله (زاح) – ومطاوعه انزاح – ذهبَ وتباعَدَ[1]، فإنَّ هذه المادّة المعجميّة تُمثِّل المُقابِل

(1) يُنظَر: أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم بن منظور: لسان العرب (بيروت – لبنان: دار صادر، ط [د.ت]) مادة (زيح) .

الاصطلاحيّ لمُصطلح (E`cart) الفرنسيّ الأصل، العائد إلـى فـاليريP.Valery[1] [*]، والمُوظَّف بعد ذلك من قِبَل النّاقد جان كوهن J.Cohen في كتابه (بنية اللُّغــة الشِّــعريّة) الصّادر عن دار فلاماريون 1966 في نظريّة بنيويّة تُعَدّ أكمل صياغة لسانيّة– بلاغيّة له[2]. إذ حاول من خلالها " تطبيق منهج علميّ – إحصائيّ على لُغة الشعر، وذلك بغية التَّوصُّـل إلى اكتشاف كُنهها، والقبض، إذا كان ذلك ممكنا، على تلك المواصفات السِّحريّة التي تجعل من نصّ ما نصّاً شعريّاً "[3].

ولعلَّ لوُثوقِنا بهذا المُقابِل الاصطلاحيّ أسباباً مُختلفة، منها ما هو مرتبط بالاستخدامات الموجودة في تُراثنا البلاغيّ– النَّقديّ، ومنها ما هو مرتبط بالمُصطلحات المُتداولة في نقـدنا العربيّ الحديث.

وفي هذا الإطار قام د. أحمد محمّد ويس بعمليّة سبر واسعة لعدد كبير من الاستخدامات التُّراثيّة التي تحمِل جانباً من مفهوم الانزياح، ومنهـا الانحـراف والتّحريـف والاختـراع والابتكار والتَّغيير والخروج واللَّحن[4]. لكنَّنا نعتقد أنَّ في تلك الاستخدامات الكثير ممّا يُؤخذ عليها، ويجعلنا ننأى بها عن هذا المصطلح؛ والقول بغير ذلك هو من باب تحميـل تراثنـا على عمقه وأهمِّيّته ما لا يحتمل.

ومن هذه المآخذ:

1– إنَّ بعض تلك الاستخدامات هي صيغ لغويّة لا يُمكن اعتمادُها اصطلاحيّاً، ومن ذلك مثلاً استخدام ابن سينا لصيغة الفعل الماضي المبنيّ للمجهول (حُرِّف) في وصـف الانزياح.

2– كما أنَّ عدداً منها يحمِل في دلالته حكم قيمة لا يمتّ إلى الفكر النّقديّ بِصِلة.

---

(1) يُنظَر: عبد السّلام المسدي: الأسلوب والأسلوبيّة (القاهرة – مصر: دار سعاد الصَّبّاح، ط4 ،1993) 100.

(*) ولد في سيت (1871–1945). من أعماله الشِّعريّة: الآلهة الفتيّة 1917 ، والمقبرة البحريّـة 1920 ، وفتـون 1922. يُنظَر: رينيه برتوليه: مدخل إلى الشِّعر الفرنسيّ المُعاصِر، ترجمة: سعد صائب (مجلّة المعرفة: دمشق– سورية، ع248 السّنة 21، تشرين الأوّل أكتوبر1982)143.

(2) يُنظَر: د. خالد سليكي: من النَّقد المِعياريّ إلى التّحليل اللِّسانيّ – الشِّعريّةالبِنيويّة نموذجاً (مجلّة عالَم الفكر: الكويت، مـج 23 ع 1– 2، يوليو/ سبتمبر – أكتوبر / ديسمبر 1994) 394– 395 ، 397.

(3) هاشم صالح: بنية اللُّغة الشِّعريّة(مجلّة المعرفة: دمشق– سورية، ع 210 السّنة 18، آب 1979) 161.

(4) يُنظَر: د.أحمد محمّد ويس: الانزياح في التُّراث النَّقديّ والبلاغيّ– دراسة (دمشق– سورية: منشـورات اتّحـاد الكُتّـاب العرب، 2002) 35– 50.

3- إضافةً إلى أنَّ أغلبها يُصنَّفُ في باب الاستخدام اللُّغوي الشّارح، من دونِ أن يرتقي إلى مستوى الاستخدام الاصطلاحيّ الذي يُوَصِّف آليّةً مُعيَّنة لحدوث المفهوم.

4- والأهمّ من ذلك كُلِّه أنَّ جميع تلك الاستخدامات ليستْ ذات دلالات مفهوميّة قادرة على الإحاطة بِهذا المصطلح؛ كأن يُختزَل مفهوم الانزياح بالغايات التَّزيينيّة مثلاً، أو يُوظَّف للدّلالة على أحد الانزياحات الشَّكليّة، أو أحد الانزياحات المضمونيّة.

5- أمّا فيما يتعلَّق بمصطلح (العُدول)، فعلى الرَّغم من شُهرته البالغة، لكنَّهُ لا يشذّ مُطلقاً عمّا ذكرناه في المأخذ السّابق. وإذا كانَ د. ويس قد بدأ مناقشته لدلالات هذا المصطلح في تُراثنا[1]بالقول: " ربّما كانَ مصطلح (العُدول) هو أقوى المصطلحات القديمة تعبيراً عن مفهوم الانزياح"[2] ، فإنَّهُ يُفضّل عليه مصطلح الانزياح[3]. وهو ما يُؤكِّده في بحثٍ له بعنوان (الانزياح وتعدُّد المصطلح) ، فينبِّهُنا إلى أنَّ مصطلح العُدول قد ورد في تُراثنا البلاغيّ في سياقات غير بلاغيّة أو فنّية[4]. كما أنَّهُ يُنهي استعراضه لاستعمالات هذا المصطلح في التُّراث القديم بتحذيرٍ آخر يرى فيه أنَّ تلك الاستخدامات القديمة لا تخلو من بعض اللَّبس[5]. وعلى الرَّغم من استخدام بعض الباحثين لهذا المصطلح في النَّقد العربيّ الحديث[6]، لكنَّنا في نهاية المطاف نتبنّى موقف د. نعيم اليافي الذي يقول فيه: " ومن المعروف أنَّ النَّقد العربيّ القديم استعمل مصطلح العدول...، وقد رغبنا عنه لأنَّهُ لا يحمل ما يحمل الانزياح من فضاء دلاليّ أبعد وأوسع، إلا إذا ضمَّناه دلالته، وحمّلناه ما يحتمِل وما لا يحتمِل"[7].

يحتمِل"[7].

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه، 37ــ 40.

(2) المرجِع نفسه، 37.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه،37 .

(4) يُنظَر: أحمد محمد ويس : الانزياح وتعدّد المصطلح (مجلة عالم الفكر : الكويت، مج25 ع3 ، يناير ــ مــارس 1997) 64.

(5) يُنظَر: المرجِع نفسه ،64.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه، 63 - 64.

(7) د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد ــ في النظرية والتطبيق ــ دراسات نقدية (دمشق ــ سورية : منشــورات اتحــاد كتاب العرب، 1997) 91 .

– 3 –

وإذا انتقلنا إلى الاستخدامات الاصطلاحيّة التي تُشير إلى مفهوم الانزياح في النَّقد العربيّ الحديث، فسنجِد أنفسنا في مواجهة مُباشرة مع إشكاليّة التَّرجمة على ما تنطوي عليه من فوضى والتباس. وأوّل ما نُلاحظه في هذا السِّياق أنَّ المُقابِل الانكليزيّ لمُصطلح (E′cart) هوالمصطلح (Deviation) الموجود أيضاً في اللُّغة الفرنسيّة، وحول هذه المسألة يذهب د. ويس في كتابه (الانزياح في منظور الدِّراسات الأسلوبيّة) إلى القول: إنَّ " ما يغلُب على هؤلاء الذين استعملوا الانزياح هو اعتمادهم ثقافة فرنسيّة: استقاءً أو ترجمة. على حين مالَ إلى (الانحراف) في الغالب أولئك الذين غلَبتْ عليهم المصادر الإنجليزيّة، فهذه لا تحوي إلا كلمة Deviation، وهي كلمة تناسبها كلمة (الانحراف) ، على حين أنّا وجدنا E′cart يُناسبها (الانزياح). وهي كلمة فرنسيّة غير موجودة في الإنجليزيّة"[1]. إلا أنَّهُ، على الرَّغم من اختياره لمصطلح (الانزياح) عندما يُفاضِل بينَ المصطلحين[2]، يعود ليقول: " ليسَ ثمَّة حرج في أنْ يكون عند النُّقاد مُصطلحان يتناوبان فيما بينَهما مفهوماً ما. وهو ما يتأكَّد إذا ما كان هذا المفهوم يحمل في طيّاته إشكاليّة ما، من مثل مفهوم الانزياح"[3].

لكنَّ المسألة لا تنتهي عند هذا الحدّ ، فهو يحصي ما لا يقلّ عن أربعين مُصطلحاً مُستخدَماً في النَّقد العربيّ الحديث[4]، تفيد مفهوم الانزياح، أو تتقاطع معه جزئيّاً أو كُلِّيًّا، مثل مثل التَّجاوز والمُخالَفة والانتهاك والتَّحريف والإزاحة والانكسار والمُفارَقة والاختلاف والتَّغريب وفجوة التَّوتُّر. إذ يعرِض عدداً من تلك الاستخدامات، ويُناقش بعضها[5]. وإذا كُنَّا نقدِّر له هذا الجهد، وتلك المُناقشات، لكنَّنا نأخُذ عليه الهِنَة التي سقط فيها بمناقشته لِمُصطلحي (الانتهاك والخرق) بناءً على معايير أخلاقيّة أكثر منها نقديّة أو فنيّة، وذلك حين يُجري الرَّأي الآتي عليهما قائلاً: " المُبدِع الحقّ لا يمكنه أن يحقِّق فنَّهُ من وراء انتهاكه للمُحرَّم والمُقدَّس، لأنَّ مثل هذا يحرف الفنّ عن مجال الإمتاع إلى غاية الإيذاء بعينه. وليس ثمَّة اتّفاق البتَّة بينَ

---

(1) د. أحمد محمد ويس : الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية (الرياض ــ السعودية : مؤسسة اليمامة الصحفية ــ سلسلة كتاب الرياض الشهري ، ط1، ابريل 1424هـ / 2003م) 64 ــ 65.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 52.

(3) المرجِع نفسه، 65.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 37 ــ 40.

(5) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 40 ــ 80.

فنّ وإيذاء، فإن اختار الفنّان انتهاك المُحرَّم فهو بالضَّرورة قد اختار النَّأي بنفسه عـن الفـنّ "[1].

غيرَ أنَّ ما يُثير الدَّهشة في سياق إحصائه تلك الاستخدامات الاصطلاحيّة ، يكمُن فـي وُجود حوالي ثلاثة وعشرين استعمالاً أو ترجمة غير(الانزياح) لمصطلح (E′cart) ذاته[2]؛ ومع ذلك فهو يُؤكِّد أنَّ أغلب الباحثين قد استقرّوا على ترجمته بالانزياح[3].

وبناءً على ما سبق، فإنَّنا إذ نوافق د. ويس على انتقاده للفوضى الاصطلاحيّة القائمـة على السّاحة النَّقديَّة العربيّة من جهة أُولى[4]، لكنّنا نؤكِّد من جهة ثانية اختيارنـا لِمصـطلح (الانزياح) للأسباب الآتية، التي يتقاطع أغلَبها مع ما ذكرناه من قبل حول مآخذ الاستخدامات التُّراثيَّة المُقابِلة لهذا المُصطلح:

1- إنَّ عدداً كبيراً من الاستخدامات الشّائعة في النَّقد العربيّ الحديث تُحيل على أحكام قيمة، تتداخَل أحياناً مع المعايير الأخلاقيَّة، الأمر الذي يُسـقِط الصِّـفة الوصـفيّة المُجرَّدة التي ينبغي أنْ تكون قوام المُصطلح. وهذا ما يُؤكِّده د. اليافي بقوله: " وقد آثَرْنا استخدام الانزياح Ecart ليس لأنَّهُ الأكثر شيوعاً ودوراناً على الألسنة، وإنَّما لأنَّهُ بخلاف سِواه يحمل دلالة توصيفيّة لا تمتّ إلى القيمة، ولاسيما الأخلاقيّة منهـا بصِلة "[5].

2- كما أنَّ عدداً كبيراً من تلك الاستعمالات يُمكِن تصنيفه في باب الاستخدامات اللُّغويَّة الشّارِحة للمفهوم أو لجانبٍ منه؛ مـن دون أن ترتقـي إلـى مسـتوى الاسـتخدام الاصطلاحيّ المضبوط.

3- ويُضاف إلى ذلك أنَّ بعض تلك الاستخدامات يُشير إلى سياقات غيـر نقديّـة؛ أو يتداخَل مع حُقول معرفيّة أخرى، كالطُّبّ أو علم النَّفس[6].

4- والأهمُّ من ذلك كلِّه هو أنَّ أغلَب تلك الاستخدامات ليس ذا دلالات مفهوميّة قـادرة على الإحاطة بهذا المُصطلح.

---

(1) المرجِع نفسه، 71.

(2) المرجِع نفسه، 59 ــ 62.

(3) المرجِع نفسه، 62.

(4) المرجِع نفسه، 65.

(5) د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد، 91.

(6) يُنظَر: د. أحمد محمّد ويس: الانزياح في منظور الدِّراسات الأسلوبيّة، 52، 66.

5- ولمّا كانت الأسباب السّابقة تعضُد اختيارَنا لمُصطلح الانزياح، وذلك على مبدأ أنَّ الضِّد يُظهِر حُسنَه الضِّد، فإنَّ هذا يدفعنا في المنحى ذاته إلى اختتام هذه القضيّة بالسَّبب الصَّوتيّ الذي ساقَهُ د. ويس في سياق تفضيله هذا المُصطلح، إذ يقول: " إذا صحَّ أنَّ جرس اللَّفظ يُمكن أن يكون له تعلُّق بدلالته، فإنَّ تشكيل الانزياح الصّوتيّ وما فيه من مدّ، من شأنه أن يمنح اللَّفظ بُعداً إيحائيّاً يتناسب مع ما يعنيه في أصل جذره اللُّغويّ من التّباعد والذَّهاب. حقّاً إنَّ الانحراف والعدول يتضمَّن كُلّ واحد منهما مدّاً، بيد أنَّه مدّ لا يتلاءم مع ما تعنيه الكلمة من معنى. ثمَّ إنَّ الفعل منهما يفتقر إلى ذلك المدّ الذي ينطوي عليه (انزاح). وهذا فعل مُطاوِع ينطوي ضِمناً على فعل آخر وراءَه جعَل الشاعر أو الكاتب ينزاح، فهو إذن يستدعي بحثاً عن سبب لهذا الانزياح. وإذا كان الأمر نفسه موجوداً في الانحراف فليس موجوداً في (عدل) من العُدول"[1].

- 4 -

لكنَّ جوهر الإشكاليّة في اعتقادنا لا يكمن مُطلقاً في قضيّة المصطلح،على أهمِّيّتها، إنّما يتَّصل بالمفهوم الخاصّ، أو بالمفاهيم الخاصّة بهذا المصطلح على وجه الدِّقّة. فمفهوم الانزياح لا يُمكِن فصله بحالٍ من الأحوال عن مفهوم (الشِّعريّة Poetics) بوصفِها عِلْماً موضوعه الشِّعر بحسب تعريف كوهن الذي افتتح به كتابه (بنية اللُّغة الشِّعريّة)[2] .إلا أنَّ المسألة هُنا أبعد من ذلك، فإذا كُنّا نستطيع أنْ نقول على المستوى الإجرائيّ للمفاهيم إنَّ كُلّ انزياح حاصل مُكوِّنٌ من مكوِّنات الدّراسة في منهجيّة شِعريّة ما، فليستْ كُلّ شِعريّة انزياحاً بالمعنى الاصطلاحيّ الذي يُمثِّله منهج كوهن، الذي يُمكِن أنْ نشير إليه بِ (شِعريّة الانزياح) كما يذهب حسن ناظم في كتابه (مفاهيم الشِّعريّة)[3].

وعلى هذا الأساس، يُمكِن وصف الشِّعريّة بأنّها النَّظريّات المُتعدِّدة التي وُضِعت للكشف عن قوانين الإبداع؛ ليسَ في الشِّعر وحده فقط، إنّما في جميع الأجناس الأدبيّة والفنِّيّة[4].

---

(1) المرجِع نفسه،65.

(2) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة، ترجمة: محمّد الولي ومحمّد العمري (الدار البيضاء- المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 1986) 9.

(3) يُنظَر: حسن ناظم: مفاهيم الشِّعريّة- دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم (بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 1994) 111.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 5، من الهامش.

فالشِّعريّة بشكلٍ عام "هي محاولة وضع نظريّة عامّة ومُجرَّدة ومُحايِثة للأدب بوصــفِه فنّــاً لفظيّاً، إنّها تستنبط القوانين التي يتوجَّه الخطاب اللُّغويّ بموجبها وجهة أدبيّة"(1). ولهذا فــإنَّ الشِّعريّة، بما فيها شِعريّة الانزياح، هي منهجيات عِلميّة تتَّسم بالموضوعيّة، ذلك لأنّها تستند إلى النَّصّ الأدبيّ فقط بهدف استنباط قوانينه(2).

ولعلَّ الشَّكلانيين الرّوس هم أوّل من بدأ هذا الطَّريق، وذلك من خلال محاولتهم بلــورة "مفاهيم كُليِّة تنطوي على قوانين الأعمال الأدبيّة"(3). وقد استند الشَّكلانيّون الرّوس، ومن جاء بعدهم إلى لسانيّات (سوسير f.deSaussure)؛ فانطلَقتْ الشِّعريّات البنيويّة تحديــداً مــن صرامة المنهج اللِّسانيّ(4). وهو ما ينطبق على شِعريّة (جاكبسون R.Jakobson)، وكذلك على شِعريّة كوهن(5)كما سبق أنْ ذكرنا.

لقد منحتْ اللِّسانيّات الانزياح الشِّعريّ مُنطلَقاً لتحديد موضوعه، ولا سيما مــن خــلال ثُنائيّاتها الشَّهيرة، التي تُفرِّق بينَ اللُّغة langue بوصفِها ثباتاً ونظامــاً جمعيّــاً، والكــلام Parole بما هو استعمال شخصيّ محسوس يقوم على التَّفرُّد والتَّغيُّر والحركة. ومن خلال هذا التَّمييز أصبَحت شِعريّة النَّصّ تنتمي إلى مجال الكلام الأدبيّ، لا إلى الكلام الاعتيــاديّ العامّ (6). لذلكَ وُصِّفَ الانزياح بأنَّهُ لا يستمدّ تصوُّره من وضعه في الخطاب الأصــغر أي النَّصّ، بل يستمدُّ هذا التَّصوُّر من خلال علاقة الخطــاب الأصــغر بالخطــاب الأكبــر أي اللُّغة(7) .

وانطلاقاً من ذلك، بدأ كوهن بتأسيس شعريته، مُعتقِــداً " أنَّ الشِّــعر قبــل أن يكــون موضوعاً للشِعريّة ينبغي أن يتبلور بصورة تعريف واضح يقبل المعيار"(8). فاســتعار أوَّلاً مبدأ المحايَثة اللِّسانيّة القائم على تفسير اللُّغة باللُّغة نفسها(9)؛ وهو ما يعني أنّه اعتمدَ اتّجاهاً

(1) المرجِع نفسه، 9.

(2) يُنظَر: المرجع نفسه ، 7.

(3) المرجِع نفسه، 5.

(4) المرجِع نفسه،14.

(5) د. خالد سليكي: من النَّقد المعيارّ إلى التَّحليل اللِّساني، 385.

(6) يُنظَر: حسن ناظم: مفاهيم الشِّعريّة، 71. ويُنظَر: د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد،93.

(7) يُنظَر: المرجِع نفسه ،91.

(8) د. أحمَد علي محمّد: الشِّعريّة والانزياح (مجلّة المعرفة: دمشق–سورية، ع515 السَّنة 45، رجب 1427 هـ – آب 2006م) 66.

(9) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،40. و يُنظَر : د. أحمَد علي محمّد: الشِّعريّةوالانزياح، 71. ويُنظَر: حسن نــاظم: مفاهيم الشِّعريّة،113.

شكليّاً The formalist attitude في مقاربته، وعبَّر عن ذلك بوضوح، مُتَّكئاً على عبارة سوسير: "ليستْ اللُّغة جوهراً، إنّها شكل"[1]، إذ قال: "ووجهة النَّظر الشَّكليّة هذه التي تطبِّقها البنيويَّة على اللِّسان سنطبِّقها من جهتنا على الكلام؛ أي الرِّسالة نفسها. (...) وسيكون الشَّكل ، وحده موضوع بحثنا ..."[2]. وقد اتَّبع في هذا الإطار التَّقسيم اللِّساني للُّغة إلى علامات، وكلّ علامة مُؤلَّفة من الدَّال Signifier الذي هو الصُّورة الصَّوتيَّة، والمدلول Signified الذي هو التَّصوُّر الذي يُطبَع في الذِّهن[3]. ليقوم عمله إجرائيّاً على تحليل البنية اللُّغويّة من الجانبينَ الصوتيّ والمعنويّ[4]. الأمر الذي وظَّفَهُ للتَّمييز بينَ الشِّعر والنَّثر؛ والنَّثر؛ أي من خلال ضبط الفُروقات بينَهما بناءً على الجانبينَ الصوتيّ والمعنويّ[5]. ذلك لاعتقاده أنَّ النَّثر والشِّعر يتميَّزان داخل لُغة مُعيَّنة بوصفهما نمطين مُختلفين من الرَّسائل[6]، وأنَّ الشِّعر منزاحٌ عن النَّثر بصورة مُطلَقة، فالنَّثر لديه هو كلُّ استعمال غير شعريّ للّغة، بما في ذلك النَّثر الأدبيّ[7]. لكنَّهُ رفضَ الاكتفاء بالاختلاف البلاغيّ التَّقليديّ الذي يُميِّز بينَ الشِّعر والنَّثر من خلال الجانب الصَّوتيّ فقط؛ أي من خلال معايير النَّظم[8]، إنَّما ميَّز بينَ ثلاثة أنماط من الشِّعر[9]: النَّمط الأوّل هو قصيدة النَّثر التي وصَفَها بأنّها قصيدة دلاليّة تُهمِل تُهمِل الجانب الصوتيّ ، والنَّمط الثّاني هو النَّثر المنظوم الذي وصف قصائده بأنّها قصائد صوتيّة لأنّها لا تعتمد من اللُّغة إلا على عناصرها الصّوتيّة، أمّا النَّمط الثّالث فهو الشِّعر الكامل الذي يجمع جانبي الصّوت والدّلالة. وإلى جانب ذلك فقد أضافَ شكلاً رابعاً سمَّاه النّثر الكامل، وضَعَهُ في مواجهة الشّعر الكامل؛ وهو النَّثر الخالي من أية خاصِيّة شعريّة، لا

---

(1) هاشم صالح: بنية اللُّغة الشِّعريّة، 168.

(2) جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة، 28.

(3) يُنظَر: المرجع نفسه،27 . ويُنظَر: هاشم صالح: بنية اللُّغة الشّعريّة، 168. ويُنظَر: د.خالد سليكي: من النَّقد المعياريّ إلى التَّحليل اللِّساني، 395.

(4) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،11. ويُنظَر: د. أحمَد علي محمّد: الشِّعريّةوالانزياح، 67.

(5) يُنظَر: هاشم صالح: بنية اللُّغة الشِّعريّة،163.

(6) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،28.

(7) يُنظَر: حسن ناظم: مفاهيم الشِّعريّة،115.

(8) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،11. ويُنظَر: هاشم صالح: بنية اللُّغة الشِّعريّة،163.و يُنظَر: د.أحمَد علي محمّد: محمّد: الشِّعريّةوالانزياح، 67.

(9) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،11– 13.

على مستوى الصَّوت، ولا على مستوى الدَّلالة، الذي يُشكِّلُ افتراضيّاً الدَّرجة صفر في الكتابة[1].

وقد مثَّل هذه العناصر بما تنطوي عليه من دلالات في الجَدول الآتي[2]:

السِّمات الشِّعريّة		
الجنس	الصوتيّة	الدّلالية
قصيدة نثرية	–	+
نثر منظوم	+	–
شعر كامل	+	+
نثر كامل	–	–

الجدول (1)

وعلى المُستوى التَّطبيقيّ، اختارَ كوهن نماذِجَ تتعلّق بثلاثة عصور أدبيّة أساسيّة في تاريخ الأدب، هي الكلاسيكيّة والرّومنسيّة والرّمزيّة، فدرسَ ثلاثة شعراء من كل عصر منها[3]. مُنطلِقاً في ذلك من فهمه للوظيفة الشِّعريّة بوصفِها تتحقّق بالانتقال من المدلول الأوّل الأوّل الذي يُمثِّل دلالة المُطابَقة Denotation، إلى المدلول الثّاني الذي يُمثّل دلالة الإيحاء[4] Connotation .

وجوهر هذه الرؤية يتحقَّق من خلال اتِّكائه على الاستعارة الشِّعريّة التي يُعرِّفها بالقول: إنّها " انتقال من اللغة ذات اللغة المُطابِقة إلى اللغة الإيحائية، انتقالٌ يتحقّق بفضل استدارة كلام معين يفقد معناه على مستوى اللّغة الأُولى، لأجل العثور عليه في المستوى الثّاني " [5]. [5]. من حيث إنَّهُ يرى أنَّ هذا الانتقال بما هو تحقيق للوظيفة الشِّعريّة يُنجَزُ من خلال نوعين

(1) يُنظَر: هاشم صالح: بنية اللُّغة الشِّعريّة،164.

(2) جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،12.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه، 20،66 .

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 206– 208.

(5) المرجِع نفسه، 206.

نوعين رئيسيين من الانزياحات هما: الانزياح التّركيبيّ، والانزياح الاستبداليّ. فالأوّل يتعلّق بتركيب المادة اللغوية مع جاراتها في السِّياق الذي ترِد فيه، والثّاني يتعلّق بجوهر المادة اللغوية(1). مُعتقِداً بناءً على ذلك أنَّ الانزياح التّركيبيّ لا يحصل إلا من أجل إثارة الانزياح الاستبداليّ(2).

وتوضيحاً للأفكار السّابقة، يُمكِن لنا أن نقف على تحليل كوهن لمثال(الإنسان ذئب لأخيه الإنسان)(3). إذ يرى أنَّ المُسَند لا يلائم المُسنَد إليه بمعناه الحرفيّ؛ أي الحيوان. الأمر الذي يُنتِج مُنافَرةً دلاليّة مع دلالة المُطابَقة(المدلول الأوّل). غير أنَّ هذا المعنى الأوّل يُحيل من جهته على معنىً ثانٍ هو(الإنسان شرير) الذي يُمثِّل نفياً للانزياح، ويتمّ بتدخُّل المَجاز لتعيين المدلول الثّاني (دلالة الإيحاء). فالمعنى الأوّل يجعل الكلمة مُنافِرة، في حين تُستعاد المُلاءمة بفضل المعنى الثّاني، وذلك من خلال تدخُّل الاستعارة ونفيها للانزياح القائِم على تلك المُنافِرة. وهذان الانزياحان مُتكاملان وفق رؤيته؛ فالمُنافَرة هي خرق لقانون الكلام، تتعيّن في المستوى التّركيبيّ، بينَما تتعيّن الاستعارة بما هي خرق لقانون اللغة في المستوى الاستبداليّ.

وانطلاقاً من ذلك، جاء فهم كوهن للخطاب الشِّعريّ بوصفِه خطاباً ناقص النّحويّة، يتحقق من خلال اختراق المُلاءَمة الدّلاليّة الموجودة في الخِطاب النّثريّ(4). من حيث إنَّهُ فسّرَ بالتّأسيس على ما سبَق عمليّة خَلق أيّ مَجاز جديد استناداً إلى تراتبيّة زمنيّة تتألّف من زمنين مُتتاليين(5):

1. الزّمن الأوّل : وفيه يتمّ حرف الانزياح عن الاستعمال المألوف للُّغة، فهو زمن سلبيّ للمعنى.
2. الزّمن الثّاني : وهو زمن إيجابيّ، تتمّ فيه عمليّة تشكيل المعنى بفضل تدخّل المَجاز الذي يُقلّص حجم الانزياح.

---

(1) يُنظَر: أحمد محمّد ويس: الانزياح، الاستعارة والانحرافات– كوهن، ريتشاردز، تودوروف (مجلّة كتابات مُعاصرة: بيروت – لبنان، مج7 ع27، نيسان– أيار1996) 60.

(2) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،205.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه،109.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 106.

(5) يُنظَر: المرجِع نفسه، 49. ويُنظَر: هاشم صالح : بنية اللُّغة الشِّعريّة، 172–173.

غيرَ أنَّ كوهن قد ركّز عمله على الزّمن الأوّل ، في حين أنّ الزّمن الثّاني لم يكن يعنيه إلا بوصفِه نتيجة كما يقول هو ذاته[1]. ولهذا صلِة وثيقة بذلك التّخريج الذي حاول من خلاله أنْ يكون وفيّاً لمُقدّماته العلميّة–الشّكليّة، من حيث إنَّهُ قد ميّز فيه بينَ شكل المعنى ومادّتــه، " فالمادّة هي الواقعة العقليّة أو الأُنطولوجيّــة، والشّــكل هــو هــذه المــادّة نفْســها كمــا تُبَنْينُها(تصوغُها) العِبارة"[2].

والسُّؤال الجوهريّ في هذا السِّياق هو: إلى أي حدّ وُفِّقَ كوهن في خلق منهج قادر على الضّبط العلميّ للانزياح في النَّصّ الشِّعريّ بما هو قبضٌ على شِعريّة ذلك النَّصّ من جهــةٍ أُولى؟ وأمّا من جهةٍ ثانية، فإلى أي حدّ نجَح في إبقاء هذا المنهج في منــأىً عــن تســرُّب التّناقضات المفهوميّة إليه خلال الأداء الإجرائيّ؟

وعطفاً على ذلك، يُمكِننا أن نُجمِل بعض القضايا الأساسيّة التي نأخُــذُها علــى مــنهج كوهن، تمهيداً لبسط مفهومِنا الخاصّ بالانزياح بعد ذلك:

1- أسّسَ كوهن توجُّهاته المنهجيّة انطلاقاً مــن رُؤى مُســبَقة ذات أســس عِلميّــة – موضوعيّة، من حيث إنَّهُ صادَرَ من خلال ذلك طبيعةَ الشِّعريّة المُستمدّة أساساً مــن طبيعــة الشِّعر ذاته بوصفِه قادراً باستمرار على توليد آليّات جديدة لمُقاربته.

2- وحتّى لا يُناقِض مُقدّماته العلميّة المُسبَقة، التي يُفترَض أنّها تعتمِد علــى القــوانين المعياريّة الثّابتة لتعيين الانزياح، ولأنّ تلك المعايير عاجزة فعليّاً عن الإحاطة بالانزياح بما هو فعلٌ ونتيجة في آنٍ معاً ، فقد ثبَّتَ كوهن أُسُسَه العلميّة–الموضوعيّة بقصر منهجه علــى الشَّكل وحده، مُدَّعياً أنَّ المعنى هو من اختصاص معارِف أخرى نفسيّة أو ظاهراتيّــة(*)[3]. الأمر الذي تعود جذوره أصلاً إلى المُحاجَجة اللِّسانيّة– البنيويّة التي تقول بالبحث عن الكيفيّة التي يتمّ من خلالها القول في الشِّعر بدلاً من البحث عن هذا الذي يقوله هذا الشَّعر.

3- غيرَ أنَّ إشكاليّة منهج كوهن تتعدّى حدود الاستقالة من المعنى نتيجة وجود عجــز جوهريّ في أدوات القراءة لديه، ليضاف إلى ذلك أنَّ تلك الأدوات عاجزة علــى المســتوى الإجرائيّ ذاته عن تغطية كامل النَّصّ الشِّعريّ ،"فهو يعالج بنية مُحدّدة في القصيدة توفِّر لــه

---

(1) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة، 49.

(2) المرجِع نفسه،28.

(*) نسبةً إلى الفلسفة الظّاهراتيّة Phenomenology التي سنقف عليها لاحقاً في بحثنا هذا.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه، 174.

المستوى والوظيفة اللّذين اختارهما للتَّحليل، في حين أهملَ النَّظرة الشُّموليّة للـنَّصّ نفسه، ويرجع هذا الإهمال إلى المفهوم النَّظريّ لشعريّته؛ أي الانزياح الذي يُمكِن تعيينه بالاقتطاع الضَّروري لمقطع ما من قصيدة ما، أو بتوزيع القصيدة إلى مقاطع مصنَّفة بالاستناد إلى نوعيَّة الصّورة التي تتضمَّنها تلك المقاطع. فالانزياح ممكن الاستنباط في حالة تفكيك القصيدة، أمّا في حالة النَّظرة الشُّموليّة، وهذا ما لم يطبِّقه كوهن أبداً، فإنَّ شعريّته تعجز عن تكوين مُعالجة مُرضية لاستنباط القوانين المُختَرقة من الصُّور ، ما دامَت هذه الصُّور مُوزَّعة على المقاطع الشِّعريّة كافّة ، ومادامَ الانزياح غامض التَّحديد في نطاق البنية الكُلِّيَّة للقصيدة"[1].

وكوهن ذاته يعترف بهذا التقصير عندما يقول: " إنَّ هذا يتطلب وجود شِعريّة ناجزة. في حين أننا ما نزال بعيدين عن ذلك. فنحن لم ندرس إلا عيِّنة صغيرة من الصّور، هي من دون شك، أهم الصّور المعهودة وأبعدها انتشاراً. ولكنَّها مع ذلك لا تمثل إلاّ جزءاً من الصّور الممكنة. كما يمكن لأي شخص أن ينتج نصوصاً مجردة من أيَّة صورة مما تناولناه بالدراسة، ... ، ومع ذلك تكون تلك النصوص شِعريّة بالفعل"[2].

ويبدو أنَّ جاكبسون قد واجه من جهته أيضاً ما يشبه المُعضلة السابقة، وهذا ما دفعه إلى كتابة بحثه في (شعر النَّحو ونحو الشِّعر) لشعوره بعجز نظريته "عن مُعالجة قصيدة بلا صور، أو تحديداً قصيدة بلا مَجازات"[3]، الأمر الذي يعني عجز الشِّعريّات الشَّكليّة بوصفِها قوانين ثابتة عن تفسير كُلّ ما يطرأ على النُّصوص الأدبيّة من تغيُّرات في عمليّة خَلق شِعريّتها[4].

4- وإذا كان كوهن قد اضطّر في أحيانٍ كثيرة على مستوى خطابه النَّظريّ أنْ يقوم بتوصيف الانزياح من خلال المعنى، كما حدَث في تعريفه للاستعارة بوصفِها استدارة كلام معيَّن يفقد معناه على مستوى اللغة الأُولى، لأجل العثور عليه في المستوى الثّاني . فإنَّ التّناقض الجوهريّ الذي وقع فيه في هذا السِّياق هو أنَّهُ على الرَّغم من كونه نَفَض يده من مسألة المعنى، لكنَّهُ مع ذلك استُدرِج في مرّات كثيرة إلى تلك المنطقة، أو أُجبِر على دخولها عندما احتاجَتْ شعريّته إلى المعنى لتثبيت بعض التَّوجُّهات، لكنْ تحت غطاء ما دعاه(شكل

---

(1) حسن ناظم: مفاهيم الشِّعريّة، 111- 112.

(2) جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،192.

(3) حسن ناظم، مفاهيم الشِّعريّة،10.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 9- 10.

المعنى). وقد ظهر ذلك جليّاً على المستوى الإجرائيّ عندما حاكَمَ السِّرياليين[1]؛ من حيث إنَّ كلامه قد انطوى بصورة غير مُباشرة على فكرة أنَّ الانزياح في جوهره تغيير شكليّ بما هو تغيير في مستوى الدَّلالة. وهذا ما نجده في قوله: إنَّ خطأ السِّرياليين يكمُنُ في اعتقادهم أنَّ كلّ انزياحٍ مَجازٌ[2]، يتحقَّق من خلال " المُصادفة الموضوعيّة"[3]. كما يظهر هذا الفهم أيضاً في تعليقه على قصيدة(لَيْلِيٌّ عَامِّيٌّ) لرامبو، حيث يقول: "إنَّنا لا نستطيع أن نُميِّز في مثل هذا النَّصّ، الفِكرة الطُّفيليّة من الفِكرة الرَّئيسيّة، ولا أن نُعيد الخطاب إلى سببيته بحذف أو نقل ما لا يندرج فيه.... والعنوان نفسه (لَيلِيٌّ عامِّيٌّ) لا يُعبِّر عن الموضوع العامّ لهذا النَّصّ. ولا يُمكِن في الواقع وضع عنوان لهذه المقطوعة لأنّها تفتقر إلى موضوع يُمكِن تعيينه والإشارة إليه. يتخطّى هذا النَّصّ حدود الخطاب المُتماسِك بسبب ما يعترضه من أشياء مُتنافِرة وأشياء مُختلفة"[4].

وهُنا يبدو كوهن كأنَّهُ يقلب المُعادلة، من حيث إنَّهُ يحكُم على الشَّكل من خلال المعنى. فلا يُقيم بذلك حُكمَه على الشَّكل، إنَّما على نتيجة ذلك الشَّكل؛ أي بناءً على المعنى المُستغلِق وفق رأيه ، أو بناءً على عدم حدوث الانزياح بما هو تغيير في الشَّكل بسبب انتفاء المَجاز بما هو تغيير في المعنى.

5- ولعلَّ الاضطّراب السّابق بما ينطوي عليه من دلالات يدفَعُنا لتبنّي رأي ريكور (*) P.Ricoeur الذي يعتقد أنَّ المنهجيّات الشَّكليّة، التي تُصنَّف ضمن مناهج التّحليل البنيويّ، في أفضل أحوالها لا تعدو أنْ تكون تأويلاً في السّطح(**)، إذ يقول في هذا الإطار : " ولكن

---

(1) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة، 128- 129، 172 - 173.

(2) يُنظَر: هاشم صالح: بنية اللُّغة الشِّعريّة، 172.

(3) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة،173.

(4) المرجع نفسه 172- 173 .

(*) (1913 – 2005): فرنسيّ الجنسيّة، وُلِد في مدينة فالنس. جَمَعَ أكثر الموضوعات قوّة وجدَلاً وحُضوراً في الثّقافة الغربيّة الحديثة والمُعاصِرة خلال القرن العشرين، وأعاد العمل في إنشاء ما جُمِع، مُفتتِحاً أعظم الورشات لإعادة صياغة الرّوح الإنسانيّة. يُنظَر: بول ريكور: صراع التّأويلات – دراسات هيرمينوطيقيّة، ترجمة: د. منذر عيّاشي، مراجعة: د. جورج زيناتي(بيروت – لبنان: دار الكتاب الجديد المُتّحِدة، ط1 ، كانون الثّاني – يناير 2005)27-28.

(**) يُمكِن الإطّلاع على هذه الفِكرة بشكلٍ مُوَسَّع، وذلك في سياقها الخاصّ بتوجُّهات ريكور الذي يربط فيها (أي تلك التّوجُّهات) التّحليلَ البنيويَّ بآليّات التَّأويل لديه من شرحٍ وفهم. وهو الأمر الذي نجده في كتابه: صراع التّأويلات، 79-89. كما نجده أيضاً في كتابه: من النَّصّ إلى الفعل- أبحاث التّأويل، ترجمة: محمَّد برادة وحسّان بورقيّة (القاهرة- مصر: عين للدّراسات والبُحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ط1، 2001) 112-122.

بينَما يبدو الشَّرح البنيويّ من غير بقيّة تقريباً...، فإنَّهُ لا يُقدِّم غير ضرب من الهيكل العظميّ تكون سِمَته المُجرّدة بارزة عندما يتعلّق الأمر بمضمون مُتضافِر التَّحديد لا يتوقّف التّفكير

فيه ، ولا يتجلّى إلا فيما سَيَلي من المُتابَعات التي تمنَحُه التّأويل والتجديد فـي الوقـت نفسه"[1].

6- وفكرة التّأويل والتّجديد من خلال القراءة تقودنا إلى الحديث عـن إحـدى أبـرز إشكاليّات منهج كوهن ألا وهي عجزه عن الإحاطة بالطّبيعة النِّسبيّة للشِّعر بما هو مُتحـرِّك في فضاء إيحائيّ- احتماليّ، الأمر الذي يعني استحالة اختزاله في معيار نهائيّ أوّلاً ، ويعني ثانياً أنَّهُ فضاء مفتوح ومُحال جوهريّاً إلى إمكانيّات غنيّة للفهم والتّأويل.

ومن الضَّروري أن نشير في هذا السِّياق إلى أنَّ المنهجيّات الشَّـكليّة ليسَـتْ منهجيّـة واحدة، وهو جانب آخر يؤكِّد نسبيّة قراءة الشِّعر داخل هذه المناهج المُتّسمة بذاتيّة كُلّ منهـا أيضاً، فالقصيدة ثابتة، والتَّصوُّر المنطقيّ يقتضي تطابق المفاهيم بإزاءها، لكنَّ كَمّ المفـاهيم الكُلِّيّة المستنبطة من مادّة واحدة، يؤدّي إلى ظهور اختلافات، تنطوي في أساسها على جانبٍ ذاتيّ عائد إلى طبيعة تصوُّر كُلّ شِعريّة، وفق الآليّة التي تخصّ كُلّ مُنظِّر نقديّ[2].

ويبدو أن عدوى تناسي الطّبيعة النِّسبيّة للشِّعر قد انتقلت إلى بعض النُّقّاد العرب، عندما بدَتْ أحكامهم على الانزياح غائمة ومُضطّربة، فها هو ذا د. اليافي على وجه التَّمثيل يشـير إلى وجود ثلاثة مستويات للانزياح قد اتَّفق عليها بعض الدّارسين كما يقول، وهي (القريـب والمتوسِّط والبعيد)، وهو – وإنْ كانَ يعتقد أنّها أكثر من ثلاثة مستويات – يـرى أنَّ هـذه المستويات تبدأ من أقرب نقطة إلى الصِّفر، وتستمرّ حتّى النِّهايات المفتوحة أو المُغلقة على حدّ تعبيره[3]. ولكنْ من يضبُط معايير هذه المستويات؟ أو من يُحدّد كيفيّة التّصنيف؟ ومتـى يكون هذا الانزياح أو ذاك في هذه القصيدة أو تلك قريباً أو بعيداً مثلاً؟ لعلّ التَّصنيف الـذي اتَّبعه د. اليافي لبعض نماذج الانزياح[4] لا يُمكن أن يُنظَر إليه بوصفِهِ قائماً علـى آليّـات منهجيّة مجرّدة تصحّ على أيّ قصيدة، ومن قِبَل أيّ قارئ، إنَّما هي آليّـات ذوقيّـة تخـصّ مرجعيّات د. اليافي ذاته، وتقوم على كيفيّة تلقّيه الشِّعرَ وتأويل دلالاته.

---

(1) بول ريكور: صراع التّأويلات، 85.

(2) يُنظَر: حسن ناظم، مفاهيم الشِّعريّة،7 .

(3) يُنظَر: د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد، 96- 97.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 97- 99.

7- والرُّؤية السّابقة تقودنا إلى مسألة جوهريّة في قضيّة الشِّعريّة ألا وهي صِلة الشِّعر العضويّة بالمتلقّي، وهذا ما حاول كوهن تأجيله تاركاً الحرّيّة للمتلقّي في التّعامل مع زمن نفي الانزياح بما هو زمن تدخُّل المَجاز، وتحقيق دلالة الإيحاء. وفي هذا الإطار يصف الشِّعريّة قائلاً: إنّها " عمليّة ذات وجهين مُتعايشين مُتزامنين:الانزياح ونفيه. تكسير البنية وإعادة(التَّبنين). ولكي تحقق القصيدة شعريّتها ينبغي أن تكون دلالتُها مفقودة أوّلاً، ثمَّ يتمّ العثور عليها، وذلك كلُّه في وعي القارئ"[1] .

ووجه الخطورة في هذا الكلام هو أنَّ الانزياح لدى كوهن لا يُمثِّل سوى المرحلة الأُولى من الشِّعريّة التي تكتمل بنفي الانزياح. وبهذا المعنى فإنَّ قوله السّابق ينطوي على اعتراف ضِمنيّ بقصور منهجه العلميّ – الموضوعيّ عن ضبط شِعريّة النَّصّ كاملاً، ولا سيما أنَّ الانزياح بوصفِهِ لا يُغطّي سوى الشَّكل ، فإنَّهُ ليس سوى مرحلة من الشِّعريّة لا تكتمل إلا بتحقُّق المرحلة الثّانية التي تقوم فقط في وعي القارئ. وهي المرحلة التي بلغها كوهن عندما ناقض مُقدِّماته المنهجيّة، فحاكَم قصيدة رامبو بناءً على رُؤىً ذاتيّة لِمُتلقٍّ يشعر بالعجز بإزاء فهم قصيدة ما، وربَّ قارئٍ أو ناقدٍ آخَر قد يرى في بنية تلك القصيدة، أو غيرها، تماسُكاً أو دلالات يُؤوِّلها على أساسِها؟

8- وبناءً على ما سبَق ، فإنَّ شِعريّة الانزياح عند كوهن قد وقعتْ ابتداءً من مُقدِّماتها العلميّة في إشكاليّة منطق الثُّنائيّات؛ فميَّزتْ أوّلاً بينَ لغة النّثر ولغة الشِّعر بصورة دفعتْ بعض النُّقاد إلى الاعتقاد أنَّ الانزياح في فهم كوهن هو أمر خارجيّ يضاف إلى النَّثر ليصير شِعراً[2].

وإذا كان كوهن يرفض نظريّاً مثل هذا التّأويل ، فإنَّ تطبيقه الإجرائيّ كان يُرسِّخ فهماً كهذا، ولا سيما أنَّهُ عيَّن لغة النّثر في دلالة المُطابَقة، باحثاً في التّحوّلات التّركيبيّة الطّارئة عليها، التي تتشكّل من خلالها لغة الشِّعر بما هي تحقيق لدلالة الإيحاء بتدخُّل المَجاز. إذ يتأسّس الانزياح لديه بهذا المعنى على ثنائيّة تراتبيّة – حدّيّة تبدأ بالانزياح التّركيبيّ بما هو مُنافَرة لدلالة المُطابَقة ، وتنتهي بالانزياح الاستبداليّ بما هو استعادةٌ للمُلاءَمة.

---

(1) يُنظَر: جان كوهن، بنية اللُّغة الشِّعريّة، 173.

(2) يُنظَر: د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد،103-104.

9- وعلى هذا النَّحو، يُمكِننا أنْ نقول: إنَّ أخطر ما نجَمَ عن الفِصام المنهجيّ السّابق لدى كوهن هو فصلُ الانزياح بما هو فعل عن الانزياح بما هو نتيجة، من حيث إنَّهُ قَصَرَ أدواته المنهجيّة على تحديدٍ كمِّيّ-إحصائيّ للانتقال الشَّكليّ من اللّغة الاعتياديّة إلى اللّغة الشِّعريّة، مُحاوِلاً أن يعزِل هذا الانتقال عن نتائجه، وذلك لعجزه عن ضبط دلالة الإيحاء (أي بما هي نتيجة للتَّغيُّر الشَّكليّ) بالأدوات المعياريّة ذاتها.

وباختصار، فإنَّ جوهر الخلَل كما ذكرنا سابقاً يتعلَّق بمُحاولة إسقاط أدوات ذات طبيعة عقليّة -عِلميّة على مادّة شِعريّة ذات طبيعة إيحائيّة - احتماليّة لها بُعد جماليّ تغاضَتْ عنه تلك الشِّعريّات الشَّكليّة[1]. ولعلّ السُّؤال المفهوميّ الذي يُراودنا في هذا الصَّدد لا يتعلَّق باستبعاد المنهج ، لكنَّهُ يتَّصل بمدى أهليّة مفهوم الانزياح الخاصّ بالكيفيّة الشَّكليّة بمعزل عن النَّتائج الدَّلاليّة الموجودة عموديّاً في صلب هذه الكيفيّة؟ فاختزال المفهوم على هذا المنحى يعني تجريد الانزياح من دوافعه ووظائفه الجماليّة -الوُجوديّة؛ وهو ما يُفضي في نهاية المطاف إلى تفريغ الشِّعر من ماهيّته الحقيقيّة! نحنُ نستطيع أن نُحصي تغيُّرات التَّراكيب اللُّغويّة، ونستطيع أنْ نصنِّف الاستخدامات البلاغيّة؛ فالقانون ثابت، لكنَّ النَّتائج مُتوالدة ومُتكاثرة، ولها خصوصيّة وجوديّة في كُلّ مرّة، وعند كُلّ قراءة. ومن المستحيل تقعيد الانزياح بوصفِه ناجماً عن خرق النِّظام، ليس لأنَّ الخرق لا يقتصر على المستوى الأفقيّ فحسب، بل لأنَّه خرقٌ أفقيّ بما هو خَرقٌ عموديّ قارّ في قلب الفاعليّة الوجوديّة للُّغة . هذا إذا حصَرنا نظَرنا في الإطار الاتّصاليّ - التَّقليديّ للّغة، أمّا إذا كانَ لدينا طريق آخَر لفهم الانزياح، من خلال فهم مُختلِف لِلُّغة، فذلك يعني أنَّ لكلامنا هذا مستويات أخرى ينبغي إيضاحُها؟

-5-

وهكذا فإنَّ المُناقشات السّابقة قد مهَّدت لنا الطَّريق لنقل البحث إلى مستوىً مفهوميّ أعلى، نُوسِّع من خلاله فهمَنا للانزياح، بدءاً من نقد المنهجيّات الشَّكليّة على قاعدة أكثَر جذريّة ترتبط بالحاضنة الفَلسفيّة لهذه المنهجيّات، مُروراً بتأسيس المفهوم انطلاقاً من تأمُّلات الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر(*) M.Heidegger في اللُّغة والشِّعر، التي لا تنفصل

(1) يُنظَر: حسن ناظم: مفاهيم الشِّعريّة، 113.

(*) أحد أهمّ فلاسفة القرن العشرين، والمُؤسِّس الحقيقيّ للوُجوديّة. ولد عام 1889 في بلدة ميسكرش التّابعة لولاية بادن - فيرتمبرج بجنوب ألمانيا، لأُسرة عميقة الجذور في هذا الإقليم. كان والده صانع براميل، وفي الوقت نفسه كان أميناً لخزانة القدّيس مارتن في تلك المدينة، وكانت ديانته الكاثوليكيّة، وكذلك زوجته والدة هيدجر.

لم تحمِل حياة هيدجر أحداثاً شخصيّة لافتة، ففي عام 1922 بنى في منطقته كوخاً على أحَد المنحدرات وسط الغابة السَّوداء الشَّهيرة، ليمضي فيه حياة مُتواضعة وشبه معزولة، قلّما يتَّصل بالرَّأي العام، أو يُشارك في المُؤتمرات. وقد مكَّنه هذا الهُدوء من إنجاز أغلب أعماله المُتَّسمة بالعمق والأصالة.

= تعود اهتماماته الفلسفيّة إلى مرحلة دراسته الثّانويةالتي بدأها عام 1903 في مدرسة كونستانس الثّانويّة. وهناك التقى بالدكتور كونراد جروبر C.Grober الذي كان آنذاك قسّيساً في كنيسة الثالوث، وهو الذي وجَّه هيدجر إلى دراسة اللاّهوت، وأهدى هيدجر نسخة من رسالة فرانتس برنتانو التي عنوانها (في المعاني المُختلفة للموجود عند أرسطو)، وكان لقراءة هيدجر لهذه الرِّسالة أثَرها في توجيه هيدجر للبَحث في مشكلة الوجود.

في عام 1915 ناقش الرسالة التي تقدَّم بها للحصول على دكتوراه التّأهيل للتّدريس في الجامعة، وعنوانها (نظريّة المقولات و المعنى عند دونس اسكوتس) ، وإلى جانب اهتمامه بمعنى الوجود، نجده في الوقت نفسه يهتّم بمشكلة الزَّمان ،فيلقي مُحاضرة هي جزء من امتحان دكتوراه التَّأهيل عن (معنى الزَّمان في علم التَّاريخ)، نُشِرتْ في مجلّة (الفلسفة و النَّقد الفلسفيّ) سنة 1916. وفي عام 1923 عُيِّنَ أُستاذاً للفلسفة في جامعة (فرايبورج) المُشيَّدة في قلب الغابة السَّوداء نفسها . وتدرَّج في السِّلك الجامعيّ حتَّى عُيِّن عام 1928 مديراً للجامعة خَلَفاً لأستاذه الفيلسوف الألماني إدموند هسرل E .Husserl (1859 - 1938).

تُقسَم حياته العلميّة إلى ثلاث مراحل: اتَّسمت المرحلة الأولى بتأليفه لكتب غلَبتْ عليها الصَّبغة الجامعيّة، في حين شكَّل كتابه (الوجود و الزّمان) الصّادر عام 1927 عمله الأهمّ، ليسَ لكونه يُمثِّل المرحلة الثّانية فحسب، بل بوصفه الإنجاز الرَّئيسيّ في مسيرته بأكملها. ففيه نما فكره اللاّحق، وعنه انبثق، من حيث إنَّهُ يُنظَر إلى مُؤلّفاته في المرحلة الثَّالثة على أنَّها مُلحَقة بذلك الكتاب المحوريّ. إذ يُعدّ واحداً من أعظم المُؤلَّفات الفلسفيَّة على مدى تاريخ الفلسفة.

يمتاز أسلوبه بالجُمل القصيرة الخاطفة، وباللُّغة المُعقَّدة حتّى على القارئ الألماني؛ إذ تتَّصف هذه اللُّغة بالالتواء، ويكثُر فيها نحت المُصطلحات الجديدة.

توفي في بيته في مدينة فرايبورج عام 1976، بعد حياة حفَلتْ بالإنجازات الفكريّة المُتَّسمة بالجِدَّة والصَّلابة والصُّعوبة في آنٍ معاً.

اعتمدنا في كتابة هذه السِّيرة المُختصَرة على المراجع الآتية:

(1). د.عادل مصطفى: فهم الفهم –مدخل إلى الهرمينوطيقا– نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادامر (القاهرة –مصر: رؤية للنَّشر و التَّوزيع، ط1، 2007) 239، 240.

(2). د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (بيروت – لبنان : المُؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات و النَّشر، ط1، 1984) ج2، 597-599.

(3). أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة – مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر "ماهيّة الحقيقة، نظريّة أفلاطون عن الحقيقة، أليثيا: هيراقليطس– الشّذرة السّادسة عشرة " (القاهرة – مصر: دار شرقيّات للنشر والتّوزيع، ط1، 2002) 10-11.

(4). فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديّون (القاهرة – مصر: الدّار القوميّة للطِّباعة و النَّشر، ط [د.ت]) 30، من الهامِش.

(5). مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، ترجمة: د. أبو العيد دودو (كولونيا – ألمانيا: منشورات الجمل، ط1، 2003) 7-9، من مُقدِّمة المُترجِم .

بحالٍ من الأحوال عن تفكيره الفلسفيّ في الأُنطولوجيا Ontology من جهة أُولى، وأمّا من جهة ثانية، فتتأسَّس بناءً عليها، وتتقاطع معها مفاهيم جوهريّة في فكر ما بعــد الحداثــة(*). الأمر الذي يُمكِّننا من تأسيس تأويل أُنطولوجيّ للانزياح، ذلك بما هو في الوقت ذاته تأويــل جدَليّ– مُضاعَف للأنطولوجيا كما سنُفصِّل. من حيث إنَّنا نطمح في نهاية العمل إلى إيجــاد آليّات منهجيّة عامّة وقابلة للتَّطبيق، في الشِّعر عموماً، وفي المُعلّقات التي سنُقارِبها في بحثنا هذا على وجه الخُصوص.

لقد تعدَّتْ اهتمامات هيدجر الحقل الفَلسفيّ الصِّرف، خاصَّةً في مراحل تفكيره المُتقدِّمة، وتركتْ مُعالجاته للُّغة والشِّعر آثاراً عميقة على النَّظريّة النَّقديّة الحديثة حتّى وقتنا الحاضِر. ولعلَّ جذر اهتمامه بمسألة اللُّغة يعود إلى كتابِه (الوُجود و الزَّمان)، إذ جعَل منها أساساً للفهم

(*) يُعدُّ مُصطلَح (ما بعد الحداثةPostmodernism) من أهمّ المُصطلَحات التي شاعت في النِّصف الثّاني من القرن العشرين، ولم يُتَّفَقْ بعد على تحديد واضِح لمصدره. لكنَّ الأصعب من هذا يكمُنُ في تعيينه بوصفِه مفهوماً نقديّاً أو فكريّاً، وكذلكَ في تحديد مساحات نشاطه الواسعة.

غيرَ أنَّ الذي يعنينا في سياق عملِنا هذا، يتعلَّقُ بالاتّكاء على بعض المفاهيم ما بعد الحداثيّة التي تتشابَكُ مع توجُّهات بحثِنا واقتراحاته. ومن ذلكَ الفِكرة التي تقول بانهيار المسافة النظريّة بينَ النَّظريّة وموضوعِها، إذ يرى مُنظِّرو ما بعد الحداثة أنَّ جزءاً كبيراً من هذا المفهوم يعتمِد على صُعوبة الفصل بينَ البِنية المعرفيّة، وما تُنتِجُه هذه البِنية من معرفة؛ بمعنى أنَّ هُناك تداخُلاً مُستمرّاً بينَ أشكال المعرفة، وما تسعى تلكَ الأشكال إلى دراسته، فموضوع المعرفة يُؤثِّر تأثيراً جوهريّاً في أشكال المعرفة نفسها، مثلما يُؤثِّر في منهجيَّتها.

إلى جانب ذلك، يتقاطَع بحثُنا هذا بعُمق مع الموقف ما بعد الحداثيّ الذي يُعارض الحداثة بوصفِها مشروعاً تنويريّاً لتفسير الكون تفسيراً عقلانيّاً واعياً يمنَحُ مشروعيّة عقلانيّة مُطلَقة لحالة الفوضى التي تتَّسم بها التَّجربة الآنيّة، وذلكَ بصورة تُحافِظ على التَّقابُل الضِّدِّي بينَ الثّابت والمُتحوِّل، بوصفِ هذا التَّقابُل إمكانيّة تُفسِّرُ التَّناقُضَ الواضِحَ بينَ اللَّحظة العابِرة والقانون الثَّابِت الذي يتحكَّم بها، ويمنَحُها نظاماً مُستقرّاً أبديّاً ضمن حركة التَّطوُّر والتَّقدُّم الزَّمنيّ الخطِّيّ؛ إذ ترى هذه الحركة أنَّ اللَّحظة المعيشة والتَّجربة الحاليّة هُما الحقيقة التي يجب ألاّ نتعامل معها إلاّ ضمن كامل التّاريخ.

من هُنا ألغَتْ ما بعد الحداثة الفصلَ بينَ الثَّابت بوصفِه قاعدة تفسيريّة، والمُتحوِّل بوصفِه مادّة للتفسير؛ أي إنَّها ألغَتْ كُلّ الفواصِل التي تَسِمُ الثُّنائيّات الضِّدِّيّة، مُحتفِية بأنموذَج التَّشظّي والتَّشتيت واللاّ تقريريّة والغِياب والاختلاف والشَّكل المفتوح، لتكون هذه المفاهيم مُقابِلات تُواجِه ثوابِتَ الحداثة الشُّموليّة، من حيث إنَّها تُزعزِعُ الثِّقة بالأُنموذج الكونيّ، وبالزَّمانيّة الخطّيّة التَّقدميّة، وبعلاقة النتيجة بأسبابِها، وهو الأمر الذي يُلغي محدوديّة المعنى في ظلّ اعتقاد يرى أنَّ الحقيقة الثّابتة ليسَتْ سوى صناعة لُغويّة. يُنظَر: د. ميجان الرّويلي ود. سعد البازعي: دليل النّاقد الأدبيّ – إضاءة لأكثر من سبعين تيّاراً ومُصطلحاً نقديّاً مُعاصِراً (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: المركز الثّقافي العربيّ، ط3، 2002) 223 – 229.

Verstehen، الذي لا يتحقّق في نظره إلا بوصفِه مُنتمياً إلى ماهيّة الإنســان، وطريقــة وُجوده. وبناءً على ذلك جاء نقده للنَّظريَّات التي لا ترى في اللُّغة إلا مُجرَّد أداة اتّصال[1].

ويبدو أنَّ هذا التَّوجُّه قد ترسَّخ في المراحل اللاّحقة، ففي كتابه (مدخل إلى الميتافيزيقا) الصّادر عام 1953، يصِفُ " اللُّغة بأنّها آليَّة الوجود الإنساني التي تُمكِّن الإنســان مــن أن يصير تاريخيّاً، بل أنْ يؤسِّس التّاريخ في حقيقة الأمر. وكان قد وصف الفهم و الكلام بأنَّهما فعلان تاريخيّان بصفة خاصّة يدخل من خلالهما الوجود إلى الزّمن ويحدُث "[2]. لكنَّ هــذه الرُّؤية ستتعمَّق من خلال اشتغاله بينَ عام 1950 و 1959 على مجموعة من النُّصــوص المُخصَّصة فقط لِمُعالجة قضيّة اللُّغة، والتي نشرها عام 1959 تحت عنوان (في الطّريــق إلى اللُّغة)[3].

لم تكُن محاولة هيدجر لفهم ماهيّة اللُّغة " مُجرّد نظريّة ترِد في إطار فلسفة اللُّغة، وإنّما هي فلسفة مكتملة، أواتّجاه فلسفيّ قائم بذاته، يسعى إلى تأسيس ماهيّة اللُّغة في صلتها بالفكر وبالوجود نفسه "[4]. إلاّ أنَّ اللاّفت للنَّظر أنَّ بواعثه الفلسفيَّة قد " استُعمِلتْ بشكلٍ أقوى فــي علــم الأدب "[5]، إذ خصَّــص عــدداً مــن المُحاضــرات فــي عــامي 1935 ، 1936 لدراســـة ماهيّـــة الشِّـــعر مـــن خـــلال قصـــائد الشّـــاعر الألمـــاني هلدرلن[6](*) Holderlin. وفي عام 1935 ألقــى مُحاضــرة فــي الفــنّ تحــت عنــوان (أصل العمل الفنِّيّ)، لكنَّها لم تُنشر في كتاب حتّى عام 1950 [7].وهذا العمَل يجعل من الفنّ

---

(1) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم, 257.

(2) المرجِع نفسه, 259 .

(3) يُنظَر : مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة, من كتاب "كتابات أساسيّة", ترجمة و تحرير : إسماعيل المصدق (القاهرة – مصر : المجلس الأعلى للثّقافة – المشروع القومي للتّرجمة, ط1 , 2003) ج2, 243 , من تقديم المترجم.

(4) د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل (بيروت – لبنان: مجد المؤسَّسة الجامعيّة للدِّراسات والنَّشر و التَّوزيع, ط1, 1423هـ – 2002 م) 8 .

(5) مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ, 20, من مُقدِّمة المُترجم .

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه, 16, من مُقدِّمة المُترجم .

(*) (1770–1843) : اشتهر بميوله إلى المثاليّة والعزلة, وظهرت آثاره الشِّعريّة بين عام 1790 و السّنين الأولى من القرن التّاسع عشر . يُنظَر: نبذة عن (هلدرلن) ورأي (هيدجر) في شِعره, من كتاب "مارتن هيدجر: في الفلسفة والشّعر". ترجمة وتقديم: د. عثمان أمين (القاهرة – مصر: الدّار القوميّة للطِّباعة والنَّشر – مكتبة نفائس الفلسفة الغربيّــة , ط1, 1963) 111.

(7) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّيّ, 20 ، من مُقدِّمة المترجم .

لأوّل مرّة موضوعاً جوهريّاً لتفلسف هيدجر[1]، حيثُ إنَّهُ ينقل تصوُّراته إلى نطـــاق العَمَـــل الفنِّيّ عامّة، والعمل الفنِّيّ الشِّعريّ خاصّة[2].

إنّ القول بأنَّ هيدجر أكثر الفلاسفة شاعريّة[3]، ناجم عن محاولاته التي تهدف إلى "إيجاد "إيجاد أساس مُشترك بينَ الفِكر والشّعر والفنّ "[4]، وهو ما يُمثِّـــل أحـــد أهـــمّ مُرتكـــزات الأُنطولوجيا.

لقد أراد هيدجر أنْ يُؤسِّس علم جمال أُنطولوجيّاً يُقوِّض الاتِّجاه الشَّكليّ، مُنطلِقـــاً مـــن منهج التَّأويل الظَّاهراتيّ Hermenutics enomenological لفهـــم الأعمـــال الفنِّيَّـــة بصورة عامّة، والنُّصوص الشِّعريّة بشكل خاصّ[5]. حيث إنَّهُ استطاع أنْ يخلُقَ " ثقلاً مُناظِراً مُناظِراً في مُقابل النَّظريّات الشَّكليّة الخالِصة التي أدَّتْ إلى تسطيح الظّاهرة الجماليّة"[6].

وهكذا، فإنَّ هذا الاتّجاه ما زالَ يحتفِظ بآفاق نظَريّة وإجرائيّة يُمكِن البناء عليهـــا، مـــن حيث إنَّنا نستطيع تطويعَه وتطويرَه بما يُوائم كونيّة الشِّعر، قديماً كان أم حديثاً، من دون أنْ نُلغِيَ بهذا المعنى الطَّبيعة الخاصّة لكُلّ نصّ مدروس. وهو الأمر الذي نسعى إلى تحقيقـــه، على المستوى النَّظريّ، وعلى المستوى التَّطبيقيّ، وذلك على امتداد صفحات هذا البحث.

– 6 –

وممّا تقدَّم يُمكِن أنْ نُجمِل فرضيّات البَحث وأهدافه في العَناصر الآتية:

1. لمّا كان الانزياح مفهوماً مُعقَّداً وفضفاضاً ومُتغيِّراً، من حيث إنَّهُ يخضـــع للثَّبـــات والتَّحرُّك معاً، ويتعرَّض لتحوُّلات معياريّة من زمان إلى آخَر[7]، فهذا يدفعُنا إلى التَّأكيد أوَّلاً أوَّلاً أنَّ الشِّعريّة ستبقى قضيّة مسكوتاً عنها[8]، وهو ما يعني ثانيـــاً أنَّ أمامَنـــا دائمـــاً أُفُقـــاً للاستكشاف، وإمكانيّةً للاجتهاد. فالانزياح بما هو منظومة مفهوميّة – إجرائيّة قابلة للتّشكيل

---

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه ,21, من مُقدِّمة المترجم .

(2) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم. 267.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه, 239.

(4) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّيّ, 16, من مُقدِّمة المترجم.

(5) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر, ترجمة: يوسف حلّاق (مجلة الموقف الأدبيّ: دمشق – سورية, ع4–5, آب – أيلول 1973) 43. و يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة – دراسة في فلسفة الجمال الظّاهراتيّة (بيروت – لبنان: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات و النّشر والتّوزيع, ط1, 1992) 110 .

(6) المرجِع نفسه, 149 .

(7) يُنظَر: د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد, 104.

(8) يُنظَر: حسن ناظم: مفاهيم الشِّعريّة, 10.

المُستمرّ والتَّنقيح، يمنحُنا نسبيّة الرُّؤية المُساعِدة على إيجاد آليّات عامّة مرنة تضعُنا على الطَّريق الجوهريّ نحو الشِّعر، لكنْ من دون مُصادَرة الكيفيّات الإجرائيّة المُتنوِّعة التي يُمكن من خلالها مُقارَبة القصيدة انطلاقاً من خُصوصيّتها.

2. لكنَّ الأهمّ في مسألة إيجاد تلك الآليّات النِّسبيّة لتعيين الانزياح في الشِّعر يتَّصل بالشِّعر ذاته؛ أي بطريق مُراعاة طبيعة الشّعر وروحه أوَّلاً. وهو ما نسعى إليه في هذا البَحث، من خلال اختبار إمكانيّة الانتقال من (منهج تفكير) يُصادِر مُسبَقاً حُرِّيّة التَّأمُّل النَّقديّ من جهة، ويلوي عنق النَّصّ الشِّعريّ المدروس من جهة ثانية، إلى (تفكير منهجيّ) مُنسجِم مع الطَّبيعة المَجازيّة – الاحتماليّة للشِّعر. وهو ما يُمكِن وصفه بصورة أدقّ بأنَّهُ تفكير شعريّ مُنبثِق من القصيدة ذاتها، من حيث إنَّهُ يتَّجه إليها مُباشرةً،، وذلك بتركها توجَد وتتكشف كما هي؛ أي بوصفِها من زاوية الأُنطولوجيا– الظّاهراتيّة عالَماً تمَّ افتتاحه بطريقتها الخاصّة.

3. ولذلكَ فإنَّ هذا المنهج بما هو مُحاولَة لتأويل الانزياح تأويلاً جدَليّاً– أُنطولوجيّاً، منهجٌ إشاريّ و إيضاحيّ تتأسَّس الخِبرة فيه على التَّجربة والحوارDiscourse ، وليس على البرهان النِّهائيّ الحاسِم. من حيث إنَّهُ يطمَح من خلال تطبيقه في عوالِم المُعلّقات إلى الإفلات من أَسر القراءات السِّياقيّة– الانعكاسيّة من جهة أُولى، كما يطمَح إلى الإفلات من قبضة المنهجيّات النَّسقيّة المُغلَقة من جهةٍ ثانية.إذ إنَّ هذا التَّوجُّه يرغَب بتخليص قراءة المُعلّقات من خطر استهلاكِها، إمّا من خلال مرجعيّات خارجيّة يتآكل في خضمِّها الوجوديّ– الجَماليّ ، أو من خلال مُحايَثة لُغويّة تُلغي هذا الجَماليّ – الوجوديّ لمصلحة هيكل لُغويّ فارغ. من دون أنْ يمنَع ذلك من الاستفادة من بعض التَّراكمات المعرفيّة السّابقة حين تدعو الحاجة إلى ذلك.

4.وعلى هذا النَّحو، يُمكِن لنا أن نقول إنَّ بحثَنا يَطمح إلى مُجاوَزة تلك النَّظرة التي ترى النُّصوص الشِّعريّة عامّةً، والمُعلّقات خاصّةً، موضوعات مُنعكِسة، أو بنية لُغويَّة مُجرّدة؛ إنَّما هيَ عوالِم وجوديّة لها ماهيّاتُها. وهذا التَّوجُّه يختلف جوهريّاً عن فهم المناهج الشَّكليّة للشِّعر؛ فكوهن مثلاً يرفُض فكرة وجود عالَم شعريّ، بل طريقة شِعريّة في التَّعبير عن العالَم(1). وهو اختلاف يتَّصل أساساً بفهمنا الجدَليّ– الأُنطولوجيّ للشِّعر؛ فالقصيدة في مُنطلقاتنا هي عالَم منفتِح بحدّ ذاتها، وهي في تأويلِنا المُؤسَّس على ذلك إحالةٌ على نفْسها

(1) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريَّة, 128.

تنفتِحُ بينَ مرجعيَّتين وجوديَّتين هما: العالَم الوقائعيّ السّابق ، والعالَم المُتخيَّل الجديد كما سنبيِّن.

5. ولمّا كان كوهن يُعرِّف الانزياح في الشِّعر – ضمن دلالات منهجه الشَّكليّ – بأنَّه خطأ مُتعمَّد[1]، فهذا الخطأ في تأويلنا المُقترَح يفتح الانزياح على أبعاده الوجوديّة بما هو كينونة وفعل واختيار. ليغدو في فهمِنا هو تلكَ الهِجرة الجدَليّة– المُضاعَفة من وجود لُغويّ– مَجازيّ في العالَم إلى وجود لُغويّ أكثر تكثيفاً مَجازيّاً عالَم القصيدة. الأمر الذي يُجسِّد الجَمال بوصفِه الانفتاح النّاجِم عن التَّفاعُل الجدَليّ المُتبادَل التَّأثير بينَ أساليب الوجود المُتنوِّعة والمُخيِّلة.

6. وهكذا، فإنَّ توجُّهاتنا هذه بوصفِها تهدُفُ إلى بناء تأويل أُنطولوجيّ – ظاهراتيّ للانزياح، وبما هيَ في الوقت ذاته تأويل جدَليّ – مُضاعَف للأُنطولوجيا، توجُّهاتٌ تنفتِح أوّلاً على مفاهيم جوهريّة في فكر ما بعد الحداثة أُسِّسَ بعضُها انطلاقاً منها، وهي من جهةٍ ثانية توجُّهات تَسمح لنا بتخليص الانزياح بما هو هِجرة من الأُسس الميتافيزيقيّة التي حوصِرَ بها في المنهجيّات الشَّكليّة، وذلكَ بالانتقال به من المستوى العقليّ للقراءة إلى المستوى الحدسيّ، ومن الشَّكل المكانيّ إلى مركزيّة الزّمان في الوجود، ومن المُحايَثة اللُّغويّة إلى المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة التي تُفسِّر الوجودَ بالوجودِ نفسه، ومن الدَّلالة الصَّوتيَّة – السَّمعيَّة إلى الدَّلالة البصَريّة. فالانزياح بِما هو في تأويلِنا هِجرة جدَليّة – أُنطولوجيّة لا ينظر إلى الظاهرة اللُّغويّة في الأدب بوصفِها " أداةً فحسب تُوسِّع شبكة الدَّلالة العاديّة بالانزياح، بل هي التَّسمية التي يتمُّ بها تحويل الأشياء إلى رموز، وهيَ التَّفاعُل المُباشر مع تلك الأشياء في التَّوظيف الأدبيّ، فتختزن بذلك تجارِبَ الإنسانيّة وذاتيّة المُبدع والجسَد والرَّغبة والحُبّ والموت والأشياء، وتُحدِث في الوجود المُكثَّف شرخاً يتجمَّع دلاليّاً ليُعبِّر عن الإنسان. فهيدجر، لا يختلف بالخصوص، عن البنيويِّين في اعتبار اللُّغة أساس العمل الشِّعريّ ومادّته الظّاهرة، إلا أنَّ اللُّغة لا تَعني شيئاً خارج حُرّيّة الاختيار لدى الإنسان، وفي هذه النُّقطة بالذّات يبدأ التَّناقُض بينَ إسكان اللُّغة في قوالب ضمن بنية هي – في الواقع – فِكرة مُسبَقة

(1) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريَّة, 194.

لنظام علاماتيّ قياسيّ مُبسّط إلى حدّ المثاليّة، وبينَ لُغة الوُجود، يُمارس بها الإنسان الحوار مع غيره من النّاس، ويُنطِق العالَم، ويَنطِقُ فيه ليُؤسِّس الوُجود الواعي أي التّاريخ "[1].

7. من هُنا،يُمكِن لنا أنْ نقولَ إنَّ منهجَنا بما هو محاولةٌ لتأصيل مجموعة من المفاهيم من خلال صهرها، وتحويلها إلى آليّات للفهم والقراءة والتّأويل، يصبو إلى جانب ذلك إلى إعادة صياغتها ضمن مُخطّط تصوُّريّ عامّ يتّصف بالمرونة والدّيناميكيّة، فلا يُصادِر الخِبرة وإمكانيّات التّجريب من ناحية، ويُتيح لنا من ناحية ثانية أنْ نُجـرِيَ علـى أدوات قراءَتنا النّظرةَ الوجوديّة[*] التي " تعتقد أنَّهُ لا تُوجد باستمرار حدودٌ حاسمة أو واضحة المعالِم، فخبرتُنا ومعرفتُنا هما باستمرار شذرات غير مُكتملة " [2]. لتأتي مُقاربتُنا للمُعلّقات تأسيساً على ذلك، آخِذةً في حُسبانها ما تحظى به تلك القصائد من اهتمامٍ دَرْسيّ واسع، يعكس مكانتها التّاريخيّة والثّقافيّة في الوجدان العربيّ؛ أي بما هي في اعتقادنا فنٌّ لغويٌّ خاصٌّ بوجود شعب تاريخيّ. من حيث إنّنا سنسعى في المستوى التّطبيقيّ إلى اختبار مدى استجابتها لتفكيرٍ منهجيّ يُؤوِّل الانزياح من خلال تسيير مفهوم الهِجرة على مساراتٍ إجرائيّةٍ متوازيةٍ ومُتقاطعة في آنٍ معاً. وهي المسألة التي تُمكّننا من مُقاربة بعض الجوانب المركزيّة في المُعلّقات، بهدف استنطاق عدد من القضايا الإشكاليّة، ذلك في ضوء ما تقدّمه لنا المُعلّقات من آفاقٍ تُغنِي تأويلَنا القائم في هذا البحث، وتغتني به في الوقت ذاته.

8. مع العلم أنّنا سنعتمد في عملنا هذا على رواية الزّوزنيّ، كما وردتْ في تحقيق د. محمّد عبد القادر أحمد. مُتجاوزين في هذا الإطار بعض القضايا التي ليستْ من صلب اهتمامنا هُنا، كمسألة الاختلاف في رواية المُعلّقات، أو في نسبة بعض الأبيات وترتيبِها، أو في عددها، إلى جانب الاختلاف في عدد المُعلّقات ذاتها. وسبب هذا التّوجُّه يتعلَّق بكون غاياتِنا الجوهريّة مُتّصِلة أساساً بمُحاولة اختبار مُقارَبتنا المُقترَحة نظريّاً وتطبيقيّاً بعيداً عن التّفاصيل الأخرى. من حيث إنَّهُ يُفترَض في حالة نجاح هذه المُقارَبة أنْ تكون قابلةً

---

(1) مصطفى الكيلاني: وجود النّص الأدبيّ / نصّ الوُجود (مجلّة الفكر العربيّ المُعاصر: بيروت – لبنان، باريس – فرنسا، ع 54 –55، 1988) 27.

(*) وهي نظرة تتقاطَع معها إلى حدٍّ بعيد الرّؤية التّفكيكيّة (ما بعد الحداثيّة) التي تقول بالاختلاف واللّعب الحُرّ للعلامة.

(2) جون ماكوري: الوجوديّة، ترجمة: د. إمام عبد الفتّاح إمام، مُراجعة: د. فؤاد زكريّا(الكويت: سلسلة عالَم المعرفة– سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يُصدرها المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 58، ذو الحجّة– مُحرّم 1402هـ– أُكتوبر/ تشرين أوّل 1982)10.

للتّوظيف، بما هي تفكير منهجيّ منبَعهُ النَّصّ أوّلاً، في أيِّ روايـــة أخـــرى، أو أيِّ قصـــيدة مُرشَّحة للقراءة.

البابُ الأوّل

التّأسيس النّظريّ لِلانزياح

الفَصل الأوّل

التَّأصيل الفَلسفيّ لِتأويل الانزياح أُنطولوجيّاً

" المنطق البصَريّ بينَ قصديّة الوُجود ومُجاوَزة الميتافيزيقا"

ساهَمتْ مُقاربات هيدجر الأُنطولوجيّة في خَلق تحوُّل ثوريّ باتّجاه استيعاب الفَلسفة للفنّ[1]، وذلك في إطار ردّة فعل جذريّة رفَضتْ خضوع الفَلسفة "المديد القديم لخطاب العقلنة اللاّمتناهية التي جعلَتْها، لكثرة استعمالها، تعتقد أنّها...، هي وهذه العقلنة حقيقة واحدة، من حيث إنّها إذا ما حاولَتْ الخروج عنها تحسّ كما لو أنّها تفارق كينونتها الخاصّة"[2].

إنَّ ما دُعِيَ المنعرج اللُّغويّ[3] Linguistic turn عند هيدجر يعني في جوهره الاختلافيّ "أنَّ اللُّغة وليس الأنساق الفلسفيّة هي بيت الوجود"[4]، ليكونَ ذلكَ لُبّ مشروعه الهادف إلى تقويض ميتافيزيقا الحضور The Metaphysics of presence التَّقليديّة[5].وهو الأمر الذي شكَّل في فكر ما بعد الحداثة[6] مُرتكزاً أساسيّاً لما اصطُلِح على تسميته مجاوزة الميتافيزيقا Overcoming of Metaphysics بما أورثته من ثقةٍ عمياء بالعقل المنطقيّ[7]، الذي اعتُمِدَ ليكون مساراً وحيداً وجاهزاً للبراهين والتَّفسيرات الحسابيّة[8]، وهي المسألة التي انتهتْ "بالتَّفكير إلى افتقار ماهيّته الشِّعريّة"[9].

([1]) يُنظَر: ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصّفدي وآخرون (بيروت – لبنان: مركز الإنماء القوميّ – مشروع مطاع الصّفدي للينابيع IV، 1989– 1990) 9، من مُقدِّمة المُترجِم.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 9.

([3]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ – أو فلسفة الإله الأخير – مارتن هيدجر – من الأنطولوجيا الأساسيّة إلى تاريخ الوجود – 1919– 1944 (بيروت – لبنان: مركز الإنماء القوميّ، ط1، 2005) 9.

([4]) المرجِع نفسه، 37.

([5]) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر – مجاوزة الميتافيزيقا (الدّار البيضاء – المغرب: دار توبقال – ضمن سلسلة المعرفة الثَّقافيّة، ط2، 2000) 39 – 59.

([6]) يُنظَر: ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، 9، من مُقدِّمة المُترجِم.

([7]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا – مُقارَبة تربة التَّأويل التِّقني للفكر (الدّار البيضاء – المغرب: أفريقيا الشرق، 2002) 36، 58.

([8]) يُنظَر: ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، 9، من مُقدِّمة المُترجِم. و يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 18.

([9]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 71.

لقد سعى هيدجر منذ كتابه المحوريّ (الوجود والزَّمان) إلى تأويل الوجود "بمنهجٍ ظاهراتيّ، يرسم طريقاً أنطولوجيّاً جديداً في مقابل البداية الخاطئة، التي اتَّسمتْ بها دراسة علم الوجود منذ العصور القديمة"[1]. وفي هذا المنحى قامَ بعمليّة صهرٍ وإعادة إنتاج مُتماسكة لثلاثة اتّجاهات فكريّة كبرى، وذلك في ضوء عمله القائم على تأسيس علم للوجود[2]عُرِفَ بالأُنطولوجيا الأساسيّة Fundamental Ontology.

فمن جهةٍ أولى، أخذَ عن دلتاي (*) W.Dilthey بعض مُرتكزات التّأويليّة Hermeneutics لديه، ولا سيما محاولته نقل أسئلة الميتافيزيقا التّقليديّة إلى حَقْلَيْ التّاريخ والثَّقافة [3] ، وجهده لتفسير الوجود الإنسانيّ من داخله، في إطار نزعته التّاريخيّة المُؤسَّسة على التَّجربة الحيّة[4].

ومن جهةٍ ثانية، فقد تأثَّر بأفكار كيركيجارد(**) S.Kierkegaard الدّينيّة الوجوديّة[5]، الوجوديّة[5]، خاصّة بما يتعلَّق بإشكاليّة القلَق[6]Angst؛ إلى جانب تأمُّلات أوغسطين(***) A.Augustinusعن الزمان واللَّحظة بوصفِها توتُّر النَّفْس[7]، والتي "تستجمع الماضي وتتهيّأ للمستقبل"[8] (****).

---

[1] مارتن هيدجر : أصل العمل الفنّيّ، 10، من مُقدِّمة المُترجِم.

[2] يُنظَر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 7.

(*) (1833ـــ 1911) : ألمانيّ، ولد في بيبرش. فيلسوف تاريخ وحضارة، مُؤرِّخ للفلسفة . سعى إلى إيجاد ثورة في علوم الرّوح (العلوم الإنسانيّة)، وذلك بتأسيس علم تجريبيّ خاصّ بالظّواهر الرّوحيّة. يُنظَر: د. عبد الرّحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، ج1، 475.

[3] يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 35.

[4] يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة،41.

(**) (1813–1855): فيلسوف دانماركيّ، يُعدّ الرّائد الأوّل للوجوديّة. يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 326، 333.

[5] يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 35.

[6] يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة،41.

(***) (354 ـــ 430) : لاهوتيّ وفيلسوف مسيحيّ ، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكيّة . قال بانتفاء الوجود الموضوعيّ للزّمان، ورأى أنَّ إمكانيّة أن نقيسه ، بمعنى أن تكون له مدّة ، ومن ثم فله وجود ، تنبع من كونه موجوداً في النَّفْس فقط؛ فأبعاده (الماضي والحاضر والمستقبل) هي ثلاث لحظات للنَّفْس . ينظر: د. عبد الرحمن بدوي ، ج1، 247، 251.

[7] يُنظَر: المرجِع نفسه، 41.

[8] المرجِع نفسه، 41.

(****) ينبغي أن نُميِّز في هذا الإطار بين فهمين مُترابطين لدى هيدجر : الأوّل يتعلَّق بتأثير أوغسطين على تفكيره فيما يخصّ الفهم الوجدانيّ للّحظة ، واتّصال ذلك بفكرة القلَق عند كيركيجارد . والثّاني يتعلَّق بمفهوم هيدجر حول البنية الزّمانيّة ـــ الاستباقيّة للموجود البشريّ في العالَم، واتّصال ذلك ، كما سنفصِّل لاحقاً ، بمفهوم العود الأبدي العائد للفيلسوف

أمّا التَّأثير الثّالث فيتمثّل في فلسفة أُستاذه الفيلسوف الألماني هسرل، مُؤسِّس الفلسفة الظّاهراتيّة[1]، الذي وَفَّرَ من خلالها منهجاً خصباً يقوم على رؤية الماهيّة[*] Essence لأوّل مرّة في التَّفكير الفلسفيّ[2]. وهو الأمر الذي كان له أثَرٌ حاسم في توجُّهات هيدجر، إلى الحدّ الذي قيل فيه إنَّهُ لولا ظاهراتيّة هسرل، لمَا كانَ من الممكن أن تقوم فلسفة هيدجر[3]؛ إذ وجدَ فيها "أدوات تصوُّريّة لم تكن مُتاحة لدلتاي أو نيتشه"[4].

وبهذا المنحى يكون هيدجر قد وحَّد في منهجه الأُنطولوجيّ ثلاثة اتّجاهات، من حيث إنَّهُ عالجَ (الوجود) معالجةً تأويليّة هدفها تحديد المعنى الوجوديّ الذي يُبرِزه التّأويل، وذلك بما هي في الوقت ذاته معالجة ظاهراتيّة للوجود[5].

ولعلَّ أوّل ما يوحي به مصطلح ظاهراتيّة أنَّهُ " بحثٌ في (ظاهر) الأشياء، أو السَّطح الخارجيّ للظّواهر "[6]، وهو فهمٌ يُناقض ما جاءَتْ الظاهراتيّة لِتُناهِضَهُ؛ أي النَّزعة الظّاهريّة[7]. فهذا المصطلح يحيل في جوهره الإجرائيّ على "الظّاهرات: جمع ظاهرة"[8]، التي "تعني الحوادث المُلاحَظة بواسطة الحواس، والتي تدور حولَها المعرفة عامّةً"[9]. إذ تهدف إلى دراسة ماهيّات الظّواهر كما تظهر للوعي[10] Consciousness؛ ذلك لأنَّ سِمَتها الفارقة كما يقول هسرل تكمُنُ في "أنّها تحليل للماهيّة، وبحث في الماهيّة في نطاق اعتبار نظريّ محض"[11] قائمٍ على الاهتمام ببناء التَّجربة بوصفِها اللّقاء الأُنطولوجيّ الأوّل

=الألمانيّ نيتشه F. Nietzsche (1844ـ 1900) ، وهو مُؤسِّس فلسفة القُوّة ، وأعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين. يُنظَر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ، ج2، 508 ــ 509.

(1) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 35.

(*) أي أن تكون الماهيّة قابلةً للرُّؤية؛ وهو ما اصطُلِح عليه بالرُّؤية الماهويّة Eidetic seeing.

(2) يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 539.

(3) يُنظَر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 7.

(4) د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 213.

(5) يُنظَر: د. ميجان الرّويلي وَ د. سعد البازعيّ: دليل النّاقد الأدبيّ،91.

(6) سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 26، من الهامش.

(7) يُنظَر: المرجِع نفسه، 27، من الهامش.

(8) المرجِع نفسه، 27، من الهامش.

(9) إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر (الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت – لبنان: الدّار العربيّة للعلوم – ناشرون ، ط1، 1427هـ- 2006 م) 50.

(10) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 26، من الهامش.

(11) إدموند هُسرل : فكرة الفينومينولوجيا – خمسة دروس، ترجمة: د. فتحي إنقزو (بيروت – لبنان: المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، آب/ أغسطس 2007) 89.

بينَ الوعي والعالَم[1]؛ وهو توجُّهٌ يعتمد على مفهوم مركزيّ في الظاهراتيّة ألا وهو فكـرة القصديّة (*) Intentionality. فالموضوعات وأشياء العالَم لا يُمكِن أنْ توجَد إلا بفعل الوعي الذي يقصدها[2]، من دون أن يعني هذا أن يفرُضَ ذلك الوعيُ تصوُّراته القَبْليّة عليها، عليها، إنَّما يعني أنْ يسمح للأشياء والظّواهر بأن تكشف عن نفسها وتتجلّى كما هي[3]. حيث حيث إنَّ ماهيّة القصد لا ترمي إلى إقامة الموضوع ذاته، أو ما يُناظره في قلب الشُّعور نفسه؛ لأنَّ الموجود في الشُّعور بوصفِه تجربة حيّة ليسَ سوى فعل القصد ذاته[4]. ومن هذا الفعل انبَثقتْ صيحة الظاهراتيّة الأكثر شهرة: إلى الأشياء ذاتها[5]، بصورةٍ تبدّلَ معها الفكر cogito الدّيكارتيّ(**) ، وأصبح مع هسرل: "أنا أفكِّر في شيء ما"[6]. فكلُّ وعيٍ هو وعيٌ بشيء ما[7]؛ لأنَّ ما يتعيَّن "في الإدراك المحض هو الجوهر الحقيقيّ للأشياء"[8]، من حيث إنَّ وعيي بشيءٍ ما هو وعيٌ به بحدّ ذاته، وليسَ وعياً بنفسي حائزاً خبرة النَّظر إليه[9]. فكون الأشياء مُعطاة لنا، يعني أن تعرض نفسها على نحوٍ ما في الظّاهرات، لكنَّ

([1]) يُنظَر: محمّد شوقي الزّين: تأويلات وتفكيكات – فصول في الفكر الغربيّ المُعاصر (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 2002) 48.

(*) استقى هُسرل هذه الفكرة (أي الصِّفة القصديّة للمعرفة) من أستاذه برنتانو F.Brentano (1838–1917): فيلسوف ألمانيّ، انتقد علم النَّفْس القائل بوجود جوهر بذاته يسمّى (النَّفْس)، ودعا إلى تسميته بدلاً من ذلك (علم الظّواهر النَّفسيّة) التي تتميّز بالقصديّة، أي الاتّجاه نحو موضوع. وكان هُسرل من تلاميذه في فيينا من 1884 إلى عام 1886 . يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، 350–351،ج2، 541–542. ويُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة،29–30. ويُنظَر: محمّد ثابت الفندي، مع الفيلسوف (بيروت – لبنان: دار النهضة العربيّة للطِّباعة والنَّشر – سلسلة مُؤلَّفات الدكتور محمّد ثابت الفندي بإشراف الدكتور ماهر عبد القادر محمّد علي، ط [د.ت]) 213–214.

([2]) يُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة – دراسة تحليليّة نقديّة في النَّظريّات الغربيّة الحديثة (الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 1428هـ – 2007م) 91.

([3]) يُنظَر: المرجع نفسه، 96. و يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 192.

([4]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود و التِّقنيّة عند مارتن هيدجر، 55.

([5]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 23. ويُنظَر: تيري إيغلتون: نظريّة الأدب – مدخل، ترجمة: ثائر ديب (دمشق – سورية: دار المدى للثَّقافة والنَّشر، ط1، 2006) 96. ويُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 192.

(**) ديكارت R.Descartes (1595–1650) فيلسوف فرنسيّ يُعدّ رائد الفلسفة في العصر الحديث، وكان في الوقت ذاته رياضيّاً ممتازاً، ابتكر الهندسة التّحليليّة. وقد كان جوهر تفكيره هو السَّعي لإيجاد علم فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرِّياضيّة؛ من حيث إنَّه يمكن تطبيقه عمليّاً على النّاس ليستطيعوا إخضاع الطَّبيعة وامتلاكها. يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، 488–491.

([6]) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديّون، 8.

([7]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 30.

([8]) تيري إيغلتون: نظريّة الأدب، 97.

([9]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 204.

ذلك لا يعني أنّها قد ألقَتْ بتمثُّلاتها إلى داخل الوعي، بل هي مُعطاة في الظُّهور وبفضل الظُّهور مادامت قابلة للانفصال عنه؛ لأنَّ الاتّجاه إلى الأشياء بذاتها لا يعني أن يكون الظُّهور بوصفِه وعياً بكونها معطاة لنا هو المقصود، بل الأشياء جوهريّاً، ومن حيث الماهيّة، هي المقصودة بوصفِها غير قابلة للفصل عن الظُّهور[1]. وفي هذا التَّوجُّه دعوة لفهم لفهم ماهيّة الشَّيء انطلاقاً منه لا من التَّصوُّر، عن طريق مُمارسة فعل التّأمل الانعكاسي[*] Reflection من قِبَل خبراتنا المُتّجهة مباشرةً نحو هذا الشَّيء[2]. وهو الأمر الذي يُعرَف بأنَّهُ إدراكٌ حَدسيّ بالمُعطى[3] [**] ، إذ "إنَّ النَّظَر المُسَّدد جهة الظّاهرة المحضة لا يكون موضوعه خارِجاً عن المعرفة، خارجاً عن (الوعي)، وهو مُعطى في الآن نفسه على معنى الإعطاء المُطلَق بالنَّفْس لما هو مرئّي محض"[4].

ويبدأ تطبيق المنهج الظّاهراتيّ بخطوة أُولى سلبيّة تُدعى Epoche، وتعني تعليق الأحكام المُسبَقة بوضعها بين أقواس[5] Bracketing، ويصفها هسرل قائلاً:"بواسطة الإبوخيّة الظّاهراتيّة أردّ أناي الإنساني (الطبيعة والحياة النفسيّة وهما ميدان التَّجربة النفسانيّة الباطنة)، إلى أناي المُتعالي Transcendental Ego الظّاهراتيّ. والعالَم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليّ، هذا العالَم الموضوعي بكل موضوعاته يستقي من ذاتي،... كُلّ المعنى و كلّ القيمة الوجوديّة التي له بالنسبة إليّ، إنَّهُ يستقيها من أناي المُتعالي الذي تكشف عنه (الإبوخيّة) الظّاهراتيّة المتعالية"[6].

إنَّ ما يُسمّى "الرَّدّ الظاهراتيّ Phenomenological Reduction هو الشُّعور الأساسيّ الذي بواسطته تفتح الذّاتيّة المُتعالية ميدان الأُصول المطلقة لكلّ موجود، وتبعاً لذلك

([1]) يُنظَر: إدموند هُسرل: فكرة الفينومينولوجيا، 42.

(*) فلسفة هُسرل (انعكاسيّة)؛ بمعنى أنَّها تفكير عن التَّفكير، إذ يهدف التَّفكير الأوّل إلى استنباط ماهيّة التَّفكير الثّاني. يُنظَر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديّون، 8.

([2]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 24.

([3]) يُنظَر: محمّد شوقي الزّين: تأويلات وتفكيكات، 51. ويُنظَر: محمّد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، 214.

(**) أي إدراك المُعطَى بِ(الحَدْس Intuited).

([4]) إدموند هُسرل : فكرة الفينومينولوجيا، 79.

([5]) يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 540. ويُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 35، 49–50. ويُنظَر: ويُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 57. ويُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة،94.

([6]) إدموند هُسرل: التَّأمُّلات الدّيكارتيّة – التَّأمُّل الأوّل. نقلاً عن موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرَّحمن بدوي، ج2، 540–541.

تجعل الموقف الظّاهراتيّ مُمكناً. والرَّد يتجلّى أوَّلاً بكونه تعديلاً جذريّاً لمَا يُسمّى الموقف الطبيعيّ Natural Attitude" [1]. ويعني وجود الإنسان الطَّبيعيّ في عالَم الواقع الزّمانيّ والمكانيّ تبعاً لكلّ أحواله؛ فهو الحياة التَّجريبيّة للإنسان بكلّ ما تنطوي عليه من أفعال وإدراك وتفكير ومشاعر[2].

وبناءً على الأُسس السّابقة يتمّ استبعاد كُلّ العناصر المفسدة لصفاء الرُّؤية[3]، لردّ الشَّيء إلى ماهيَّته، وذلك برفع كُلّ ما هو غيرَ مُعطىً بديهيّ بالمعنى الأصل[4]. إذ إنَّ هسرل يضَع في إطار الرَّدّ الظّاهراتيّ الأنا والعالَم ومعيش الأنا موضعَ سؤال، ليحصل على التَّأمل الحدسيّ مجرَّداً، وذلك من خلال ما هو مُعطى ضمن تعقُّل المعيش المقصود[5]. وبمعنى أكثر وضوحاً يقوم بنزع كلّ ما تراكم فوق الظّاهرة المُعطاة خلال التّاريخ من طبقاتٍ ونظريّاتٍ وأفكار لُغويّة أو ثقافيّة أو عِلميّة[6]، ومن ثمَّ يُبقي على اليقينيّ المتجرِّد من كلّ ما هو فرديّ وعَرَضيّ[7]. ولعلَّ جذر هذه الآليّة هو رغبة هسّرل في تجاوز الاتجاه النَّفسيّ[8]، النَّفسيّ[8]، من خلال وضع الأنا الفرديّة الخاصّة بينَ قوسين، من أجل بلوغ القصديّة المحضة بوصفِها ماهيّة الفرد المُفكِّر نفسه[9].

لكنَّ عمليّة تقويس الموقف الطبيعيّ قادَتْ "إلى وعيٍ ترانسندنتالي لا يرى للعالَم أي وجود مُتعالٍ transcendent على الذّات"[10]، التي بقيت المُطلَق الوحيد بعدَ كُلّ فعل تعليق أوتقويس[11]. وهي المسألة التي انتهتْ بالظّاهراتيّة إلى شكل من المثاليّة Idealism

---

([1]) د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 541.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، ج2، 541. ويُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 35 ــ 36.

([3]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 57.

([4]) يُنظَر: إدموند هسرل : فكرة الفينومينولوجيا ، 38 ــ 39.

([5]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 80 ــ 81.

([6]) يُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 95.

([7]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 193 ــ 194. ويُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، 36.

([8]) يُنظَر: محمّد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، 211. و يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 539.

([9]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 201–202. و يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود و التّقنيّة عند مارتن هيدجر، 53. و يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 542.

([10]) سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة،37.

([11]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 202.

المُتطرِّفة التي أحالَتْ الكون إلى أفكار ومضمون باطنيّ للوعي[1]. وهـذا مـا أطـاح بالخُطوة الثّانية الإيجابيّة في تطبيق الظّاهراتيّة، المُتمثِّلة بالاعتماد على الرُّؤيـة الحدسـيّة، والعَيان المُباشر للأشياء بحدّ ذاتها في بطون الوعي[2]، و ذلك كما ذكَرنا من قبل. ويبدو أنَّ هسرل قد أراد من خلال " فكرة العالَم المعيش World of lived أنْ يرتدّ إلـى الموقـف الفينومينولوجيّ في بدايته، وبعبارة أدقّ: أنْ يتجاوز الإشـكاليّات التـي أثارتهـا مثاليتـه (التّرانسندنتاليّة)"[3]، لكنَّهُ ألفى نفسه في أزمة حقيقيّة عندما وجد صُعوبة في كيفيّة دراسـة العالَم المُحيط به وتفسيره[4].

ولعلَّ هيدجر قد انطَلق من هذه الإشكاليّة تحديداً، مُتحوِّلاً من علم الظّاهرات المُتعـالي إلى علم الظّاهرات التَّأويليّ[5]، ليكون "الانتقال من هسِّرل إلى هيدجر هو انتقال من نطـاق الفكر المحض إلى فلسفة تستغرِق في التَّفكير بما تشعُر أنَّه حيّ"[6].

لقد رفض هيدجر أن نردّ الأشياء إلى الأنا الخالص[7]؛ فننظر إلى العالَم كما ننظر مـن قمّة جبل، في حين أنَّنا مندمجون أصلاً بموضوع شعورنا[8]. لذلك تحوّلت القصديّة لديه من قصديّة الوعي Intentionality of consciousness إلى قصديّة الوجـود الإنسـانيّ Intentionality of Being بوصفِه خروجاً متّجهاً نحو العالَم، ومفتوحاً على الوجود[9]. وبهذا يطوِّر فكرة القصديّة، ناقلاً مركز ثقلها من الوعي إلى الوجود[10]، متجـاوزاً بـذلك مثاليّة هسِّرل المُتعالية التي اختزلتْ الوجود داخل حدود قصديّة الوعي نفسه، نحو أُنطولوجيا تسعى لاختزال الوعي نفسه، إلى جانب فهم الوجود الإنسانيّ، والموجودات، داخـل حـدود

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 207.

([2]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 57. ويُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 97.

([3]) سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 45.

([4]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 45.

([5]) يُنظَر: تيري إيغلتون: نظرية الأدب، 111.

([6]) المرجِع نفسه، 105.

(7) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 63.

(8) يُنظَر: آن جفرسون و ديفيد روبي: النَّظريّة الأدبيّة المُعاصرة – تقديم مقارن، ترجمة: سمير مسعود (دمشـق– سـورية: منشورات وزارة الثّقافة، 1992) 163.

(9) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة،80، 133. ويُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه – دراسة (دمشق (دمشق – سورية: منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، 1985) 212.

(10) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 79–80.

قصديّة الوجود[1]. فماهيّة ظواهر الوجود الإنسانيّ بنظرهِ على صِلة عميقة بظواهر الوجود ذاته[2]، وما يُظهر الظّاهرة نفسها هو حقيقة الوجود الذي نتّجه إليه[3]بالشّكل الذي يكشف فيه فيه عن نفسه في عالَم الخبرة المعيشة [4] World of lived experience. وهي المسألة التي تسمح للظّاهرة بإظهار ذاتها بأساليب عديدة أحياناً[5]؛ ذلك لأنَّ معناها قد تغيَّر مع هيدجر من مقولة – إدراك إلى طريقة – وجود[6]. وهذا التَّحوُّل الجذريّ لا يُمكِن فصله بحالٍ من الأحوال عن جهوده الدَّؤوبة لمجاوزة الميتافيزيقا التَّقليديّة.

إنَّ الخاصيِّة التي تميَّز بها التَّفكير الميتافيزيقيّ تكمن في بحثه عن سبب الموجود Existent أو أساسه، ليصف هذا الأساس باسم الوجود Existence، مُتصوِّراً أنَّهُ هو الذي يُحضِر الموجود ويُظهر كينونته على قاعدة العلّة والمعلول[7]. وبهذا انطلَق هذا التفكير التفكير من الموجود لفهم الوجود، مُنشغلاً بسؤال: كيف يمتلك الموجود وجودَه[8]؟ وهو سؤال يتعلَّق كما يعتقد هيدجر بوجود الموجود، وليس بالوجود من حيث هو كذلك[9]. الأمر الذي دفعه إلى القول إنَّ ماهيّة الميتافيزيقا هيَ في كونها فكراً نِسيَ الوجود[10]؛ ذلك لأنّها أغفَلتْ الاختلاف الأُنطولوجيّ Ontologic Difference بينَ الوجود والشَّيء في الوجود[11]. وبمعنىً أدقّ أغفَلتْ الاختلاف الأُنطولوجيّ بينَ الموجود بوصفِه وجوداً من جهة الكينونة؛ أي من جهة الوجود الكُلّي العامّ Being، والموجود بوصفِه موجوداً إنسانيّاً فرداً[12] Existence . ولهذا فإنَّ جوهر الاختلاف بينَ علم الوجود (الأُنطولوجيا الأساسيّة) والميتافيزيقا التَّقليديّة يكمُنُ في الانتقال من فهم الوجود العام بوصفِه موضوع

---

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه، 325.

(2) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 125.

(3) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 63-64.

(4) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم ، 214.

(5) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 81.

(6) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 76.

(7) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 159-160.

(8) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 31.

(9) يُنظَر: عبد الرَّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة(بيروت- لبنان: دار الثّقافة، ط3 ،1973)84. ويُنظَر: محمّد طواع : هيدجر والميتافيزيقا، 27.

(10) يُنظَر: المرجِع نفسه، 44، 209. ويُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 42.

(11) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 81.

(12) يُنظَر: عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصومه و مؤيِّديه (مجلّة المعرفة: دمشق – سورية، ع188 ، تشرين الأول/ أُكتوبر 1977) 96.

الميتافيزيقا السّابق على الوجود الفرديّ المُشخَّص[1](أي الانتقال من فهم الوجود العام بوصفِه بوصفِه ماهيّة تسبق الوجود الفرديّ المُشخَّص)، إلى فهم الوجود العامّ بوصفِه ماهيّة للإنسان كامِنة في وجوده ذاته[2]؛ أي إنَّها تتعيَّن من خلال أساليب وجود الإنسان في العالَم، ذلك لأنَّه" لأنَّه" ليستْ له ماهيّة مُحدَّدة ثابتة مُعطاة له مُقدَّماً"[3] ، فهو لا يُوجد وجوداً فعليّاً بما هو كائن كائن بحُكم ماهيَّته المُسبَقة، إنَّما عندما يُحقِّقها بوصفِها إمكانيّات وجوده الفعليّ، أو احتمالات وجوده المُتعيِّنة في كيفيّة ما[4]. ومن هنا، ليس الوجود عند هيدجر علّة خارج الموجود، إنَّما إنَّما هو مبدأ قارّ في أعماقه[5]؛ غير أنَّهُ، انطلاقاً من دعوته لمجاوزة نسيان الوجود، عَــوَّم الاختلاف الأُنطولوجيّ بينَ الموجود بوصفِه كائناً والوجود بوصفِه كوناً[6]. إذ إنَّ الكينونــة تعني في مصطلحه الوجود الكُلِّيّ العام، بينَما يَقصدُ بالوجود وجــودَ الموجــود الإنســانيّ الفرد[7]؛ مُميِّزاً بذلك "بينَ ميدان الوجود، وميدان الموجود، أو بينَ الوجوديّ (الأُنطولوجيّ)، والموجوديّ.... فالأُنطولوجيّ يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً؛ أي يرجع إلى تركيبــه الأساسيّ، أمّا الموجوديّ فيشمل الموجود كما هو مُعطى" [8].

لكنَّ انتقاد هيدجر لمسألة نسيان الوجود، ورغبته في تجاوز ذلك، لا ينفصل بحالٍ مــن الأحوال عن تفسيره لأسباب حدوث هذا النسيان؛ الذي يبدأ برأيه من فكرة أنَّ "الوجود يستر ماهيَّته ويحجُبها. أي إنَّهُ يُخفي اختلافه مع الموجود. فالاختلاف يظلّ طيّ النِّسيان"[9]. وهكذا وهكذا يأتي الاستذكار ليكون استرجاعاً للوجود بما هو اختلافٌ أُنطولــوجيّ وفــرقٌ عــن الموجود: من حيث هو اختلاف منسيّ، ومن حيث هو نسيان للاختلاف بمجاوَزته[10]. وهي

([1]) يُنظَر: محمّد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، 217.

([2]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجودية، 100.

([3]) المرجِع نفسه، 100.

([4]) يُنظَر: مارتن هيدجر: هيدجر: الكينونة والزَّمن، ترجمة: د. جورج كتورة، مراجعة: د. جورج زيناتي(مجلّة العرب والفكر والفكر العالَميّ: بيروت- لبنان، ع4، خريف 1988) 73. ويُنظَر: د. عادل ضاهر: الشّعر والوجود – دراسة فلسفيّة فــي شعر أدونيس (دمشق – سورية : دار المدى للثّقافة والنَّشر، ط1، 2000) 169.

([5]) يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600. ويُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عنــد مــارتن هيدجر، 70-71.

([6]) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطَّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 255، من تقديم المُترجِم

([7]) يُنظَر: عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصومه ومُؤيِّديه، 96، من الهامش.

([8]) د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600.

([9]) عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 43.

([10]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 43. و يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 44-45.

المسألة التي تتحقَّق من خلال إعادة تحريض سؤال الكينونة المنسيّ[1]، الذي تجاهَلتهُ نظريّة المعرفة، فَبنَتْ حقائقها على أساس من المبادئ والمسلَّمات[2]. الأمر الذي أدّى إلى عجزهـا عن الإنصات Listening لنداء الوجود The call of being؛ ذلـك لكونهـا سـمَحتْ للتفكير التَّمثُّلي (العقل) من حيث هو منطق Logos تجريـديّ أنْ يبسُـط سـلطانه علـى الوجود[3]. وبهذا الشَّكل انتمى الوجود إلى عالَم الفكر بوصفِه شيئاً أو موضوعاً للمعرفة يقبل يقبل التَّجريد والحصر والحُضور أمام الذّات الواعية بوصفِها عقلاً منطقيّاً تتمثَّلـه وتُركِّبـه وتُخضِعه كي تُدرِكَ نفسها في المعرفة المطلقة[4]. مُؤسِّسةً هذا الفهم الميتافيزيقيّ على بِنيـة تُوحِّد الوُجود والظُّهور في الوعي، ليتولَّد عنها العِلم الموضوعيّ القائم على أفعال الاستنباط والبرهنة[5].

لكنَّ عجز نظريّة المعرفة عن إظهار هيئة الوجود في كثير من الموضـوعات، شـكَّلَ شرخاً في الوعي العلميّ ، من حيث إنَّهُ أبقاه دونَ مستوى التَّمثُّل أو التَّأويل، تاركـاً إيّـاه عُرضةً لوهم المعرفة[6]. وهذه نتيجة حتمية لكيفيّة فهـم الحقيقـةTruth فـي ميتافيزيقـا الحضور، التي تنظر إليها بوصفِها يقيناً لا يعنيه مدى مُطابَقة التَّمثُّل مع الموجود، مادامَ هذا التَّمثُّل وعياً و حُضوراً مُؤتمناً بذاته على صحّة الحقيقة؛ وقد أصبحَتْ تعني مُجرَّد قول يجب أن يُصاغ خالياً من أي تناقض منطقيّ من خلال لُغة تُعبِّر عن منطق(عقل) هذا القـول[7]. وعلى هذا الأساس، فإنَّ الماهيّة الميتافيزيقيّة للحقيقة تكمُن كما يعتقد هيدجر فـي "تطـابق الشَّيء مع العقل"[8]؛ فعندما نقول مثلاً عن قطعة نقد إنّها مستديرة، فهذا يعني انطباق القول (العبارة) على الشَّيء (قطعة النَّقد)، لكنَّ هذه العلاقة في حقيقتها ليسَتْ أبداً بينَ شيئين، إنَّما هي بينَ عبارة وشيء. فالعبارة هُنا، التي لا تصلُح لأنْ تكونَ وسيلة شراء، هي غير القطعة النَّقديّة المصنوعة من المعدن، لكنَّ التَّطابق الميتافيزيقيّ ينجم عن تصوُّر الحقيقة من خـلال

([1]) يُنظَر: بول ريكور: من النَّصّ إلى الفعل:44.

([2]) يُنظَر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل – مُقاربات في الهرمينوطيقا الغربيّة والتَّأويل العربيّ الإسلاميّ (الجزائر العاصـمة – الجزائر: منشورات الاختلاف،بيروت–لبنان: دار الفارابيّ– الدّار العربيّة للعلوم– ناشرون، ط1، 1428هـ – 2007م)17.

([3]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 27، 45، 87.

([4]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 42، 87، 135. و يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أُسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 47. و يُنظَـر: د.عادل مصطفى: فهم الفهم، 243–244.

([5]) يُنظَر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل 13–14.

([6]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 14.

([7]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 78، 86.

([8]) مارتن هيدجر: ماهيّة الحقيقة، من كتاب " نداء الحقيقة "،177.

التَّكافؤ بينَ العبارة والشَّيء[1]. وبناءً على ما سبق، فإنَّ أيَّة خُطوة لتقويض الميتافيزيقا، لــن تتحقَّق إلا من خلال التَّحوُّل عن المنظور الميتافيزيقيّ للحضور[2]. وهو أمرٌ يبدأ عند هيدجر هيدجر بالنَّظر إلى الحضور على أنَّهُ أُنطولوجيا إدراك الموجود بوصفِهِ ينتمي "إلــى نمــط وجود العالَم نفسه، وليسَ اصطناعاً من قِبَل ذات عارفة"[3]، مُعالِجاً على هذا النَّحو "مشــكلة الوجود على أساس عينيّ"[4]. فالظَّاهرة هي ما يظهر لكونه مُناراً بنورٍ ما، وهذا النّور جزء من نمط وجود العالَم نفسه، لأنَّ إدراك الأشياء لا ينفصل عن طريقة وجودها وانتمائها إلى العالَم[5]. وغاية هذا التَّوجُّه تكمُن في نقل معنى إنتاج ماهيّة الموجود من دلالة صناعيّة إلى دلالة بصريّة، بحمله إلى النّور، كي يُصبح قابلاً للإبصار.من حيث إنَّ ذلك يمثِّــل الــرّابط الذي يجمع بينَ العين والموجودات التي لا تُرى إلا في مجال الرُّؤية[6].

وجوهر هذا الكلام هو الانتقال نحو إدراك العالَم بما هو معيش، لا بما هو مُتصوَّر؛ أي بالتَّحوُّل "من (اللّوجوس) / التعريف إلى (اللّوجوس) / الكلام العيانيّ"[7]، الــذي هــو فــي صميمه حَدَثٌ يُبيِّنُ الاختلاف الأُنطولوجيّ الذي ينكشف من خلالــه كُــلّ موجــود بفضــل الوجود[8]. وهذا السِّياق الذي اختطَّه هيدجر ببسط الأُنطولوجيا من خلال تأويل العيانيّة، بما هو وثيق الصِّلة بمصطلح اليومية[9]Everydayness ،كان بهدف فهم الوجود الإنســانيّ بوصفِهِ خروجاً وتجربةً وتجارةً مع العالَم[10]. من حيث إنَّ ذلك قد أفرز فهماً جديداً لمسألة الحقيقة التي أصبح إثبات صحَّتها لا يتمّ إلا عندما تنكشف علاقة التَّطابق في سياق ظاهريّ للإثبات[11]؛ أي من خلال الإدراك الحسِّيّ باكتشاف الموجود من ناحية وجوده[12].أو بالمعنى

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 179.

([2]) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أُسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 136.

([3]) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 74 .

([4]) عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصومه ومُؤيِّديه، 95.

([5]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 73 ــ 74.

([6]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 391 ــ 392.

([7]) المرجِع نفسه، 64.

([8]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 21.

([9]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ: 110- 112.

([10]) يُنظَر: المرجِع نفسه: 81. و يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 115-116.

([11]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 104. و يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 40.

([12]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 105

ذاته بقلب الأُسُس الميتافيزيقيّة[1]التي كانت تسعى لفهم الوجود من جهة الموجود كما فصَّلنا سابقاً. وفي ذلك تحوُّلٌ جذريّ في التَّعامل مع مسألة الحقيقة التي لم يعد بلوغُها بوصفِها حقّاً وصواباً يتمّ عن طريق المُطابقة Correspondence العقليّة للحُضور، إنَّما يتمّ عن طريق الكشف[2]Exhibition. إذ يرى هيدجر أنَّه "لكي تستطيع المعرفة والجملة التي تُشكِّل تُشكِّل المعرفة وتصوغها، أنْ تتناسَبا مع الشَّيء، حتّى ينُمَّ الشَّيء نفسه على ارتباطه بالجملة، يجب أن يتمَّ ظهور الشَّيء نفسه بوصفِه شيئاً. وكيف يُظهِر نفسه إذا كان هو نفسه لم يخرج من الخفاء؟ إذا لم يقف هو نفسه في الكشف؟"[3].

إنَّ مفردة (ظاهرة) مُرتبطة في أصلها اليونانيّ بالمصدر (يكشف)؛ أي ما يجعل شيئاً ما مرئيّاً. وقد أسَّس هيدجر هذا التَّأويل انطلاقاً من شرحه للاشتقاقيْن اللُّغوييْن اليونانييْن اللَّذيْن يكوِّنان مصطلح Phenomenology، وهُما: المقطع Phainomenon المُشتقّ من الفعل Pheinein ، الذي يعني ما يتبدّى أو مايظهر إلى النّور، والمقطع Logos ،الذي يشترك فعلُهُ اليونانيّ مع الفعل(يظهر) بالجذر ذاته، إذ يعني القولُ خروجَ الكلام إلى النّور ، ومن ثمَّ يشير الجمع بين هذين الاشتقاقين إلى أنَّ الظّاهراتيّة تُتيح رؤية الظّواهر على نحو ما تُظهِر نفسها في ذاتها[4]. و بناءً على ذلك عرَّفَ هيدجر الظّاهرة بأنّها "ما يُظهِر ذاته في ذاته"[5]؛ أي ما يكشف ذاته بذاته. مُزيحاً بذلك معنى المنطق من العقل إلى الإبانة والإظهار[6]؛ أي الكشف. فشكلا المعرفة عند هيدجر متوحِّدان في المُنفتَح، حيث يفتح الضَّوء لُغةً ورؤية معاً، لتُخالط الدّلالاتُ المرئيَّ، كما لو أنَّهُ يهمِسُ معنىً[7]. والعبارة تستمدّ توافقها من انفتاح المسلك، "إذ إنَّ هذا التَّفتُّح وحدَه هو الذي يُتيح للمُنكشِف بوجهٍ عام أنْ يصبح معياراً للتَّمثُّل المُكافِئ"[8].

([1]) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 43–44.

([2]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 105.

([3]) مارتن هيدجر : أصل العمل الفنّيّ، 112.

([4]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 27– 28

([5]) سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 81.

([6]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ: 24، 45.

([7]) يُنظَر: جيل دولوز: المعرفة والسُّلطة – مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت (بيروت – لبنان، الدار البيضاء – المغرب: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 1987) 120.

([8]) مارتن هيدجر: ماهيّة الحقيقة، من كتاب " نداء الحقيقة "، 180.

ولعلَّ هذا الفَهم للمُنفتَح الكاشف، بما سبَقه من تأسيس، وما يليه من أفكار وشروح، يُمثِّل حجَر أساس في بناء تأويلنا الأُنطولوجيّ للانزياح، الذي يردّ كلمة الحقيقة إلى المعنى الأصليّ الذي قصَدَهُ فلاسفة اليونان المُبكّرون، واعتمَده هيدجر من جهته، ألا وهو: Alethia؛ أي لا تحجُّب[1]. وتعني حرفيّاً "كشف الحجاب عن"[2]، أي "كشف عدم خفاء... الموجود"[3]، وذلك بجعل الخفيّ يظهر، مُزيحاً عن الوجود تحجُّبه، بما يجعل الحقيقة لا تحجُّباً[4]، ويجعل ماهيَّتها هي الحُرِّيّة، لأنّها تسمَح بالوجود من خلال التَّرك بوصفه خروجاً كاشفاً للموجود[5]. من حيث إنّها بهذا المعنى ليستْ سوى ترك الموجود يوجد[6]في موجوديّته موجوديّته على نحوٍ أصيل في حالة لا محجوبيَّته؛ أي إنّها تترك الموجود للظُّهور To make appear، ذلك بوصفِه تفتُّحاً تنتمي إليه اللاّمحجوبيّة ذاتها[7].

وهذا التَّفسير هو لذي دفَع جادامر[*] H.G.Gadamer لتفضيل ترجمة Alethia بالانفتاح[8]Openness، بوصفِه اختلافاً منسياً يفسَحُهُ الوجود للتَّفكير في الوُجود ذاته، وفي الحضور أيضاً[9]، وذلك لفهم ماهيّة الشَّيء فهماً بصَريّاً من خلال رفع الحُجُب التي تمنع الموجود من أن يُترَك ليُبصَر[10]. الأمر الذي يعني ضرورة دخول الانفتاح عند هيدجر

([1]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 105. ويُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة،219.

([2]) د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 89.

([3]) مارتن هيدجر : أصل العَمل الفنِّيّ، 111.

([4]) يُنظَر: ج. هيوسلفرمان: نصيّات – بين الهرمنيوطيقا والتّفكيكيّة، ترجمة: علي حاكم صالح وَ د. حسن ناظم (الدار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1، 2002) 37، من هامش المُترجِمين.

([5]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 105. ويُنظَر: مارتن هيدجر: ماهيّة الحقيقة، من كتاب " نداء الحقيقة "، 185.

([6]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 131. ويُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ: 369.

([7]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 393، من الهامش.

(*) (1900ـــ 2002) : فيلسوف ألمانيّ من تلامذة هيدجر . أعدَّ رسالته للدّكتوراه عام 1922 بعنوان :(الحوار ـــ الشعر لدى أفلاطون) ، والقاسم المشترك في كتاباته المبكرة يكمن في النَّظر إلى اللّغة لا بوصفها أداةً للتّعبير عن الفكرة، إنّما بوصفها عالَماً كاملاً لا يُمكِن للفكر أنْ ينفصِل عنه. وهذا ما شكَّل أساس توجُّهات فلسفته التَّأويليّة التي ظهَرتْ بشكلٍ خاصّ في كتابه الأساسيّ (الحقيقة والمنهج) الصّادر عام 1960. يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللّغة وفلسفة التّأويل، 77 ــ 78.

([8]) يُنظَر: هانز – جيورج جادامر: تجلّي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشروح: د. سعيد توفيق (القاهرة – مصر: المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القوميّ للتّرجمة، 1997) 227.

([9]) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 49.

([10]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 393.

في علاقة تواشج مع الرُّؤية العيانيّة لبلوغ الحقيقة الكاشفة[1]، وهو ما يتحقَّق هُناك: في مُنفتَح مُنفتَح الحقيقة بوصفِها تكشُّفاً لماهيّة الموجود من طوايا التَّحجُّب، وليستْ مُطابَقة الشَّيء بوصفِه عبارة للواقع[2].

لكنَّ هذا التَّرابط بينَ الحقيقة والانفتاح عند هيدجر، قد يقودنا نحو التَّقليد الفلسفيّ العقليّ الذي ينظر إلى الحقيقة بوصفِها نور العقل، وفهمٌ كهذا خاطئٌ؛ لأنَّ هيدجر لا يكاد يُعرِّف الحقيقة بأنّها نور يتكشَّف – من خلاله وفيه – الموجود، حتّى يفاجئنا بالقول إنَّ الحقيقة لا تكشف الموجود فحسب بل تُخفيه أيضاً، والإخفاء هو أصل التَّفتُّح[3]. فالتَّحجُّب المُلازِم للحقيقة يمنَع من أن تكون هذه الحقيقة كشفاً كُلّيّاً كاملاً، ذلك لأنَّ التَّكشُّف يتمّ على نحوٍ جزئيّ[4].إذ لو كانت الحقيقة كشفاً محضاً مُتخلِّصاً من كُلّ ما هو مُتخفٍّ، لما كانت هي نفسها، لأنَّ جوهرها بوصفِها تكشُّفاً هو على نحوٍ من الإخفاء المُزدوَج[5]. فنحنُ لا نملُك يقيناً حول صِحّة الموجود بوصفِه مظهراً قد يخدعنا من جهة، ولكون الإخفاء ذاته يُخفي نفسَه بوصفِه وُجوداً من جهةٍ ثانية[6]. وهذه هي المُفارقة الغريبة بتعبير هيدجر، إذ يظل الموجود على خفائه مهما انكشف، لأنَّ البقعة المُضاءة التي يقف فيها هي في ذاتها إخفاء بطريقة مزدوجة[7]. فما يحتجب ليسَ شيئاً آخرَ سوى الوجود الذي يكتم حقيقته بالإخفاء، والكتمان هو سبيل انفتاحه تائهاً بالموجود من جهة، وباسطاً الموجود في التّيه من جهةٍ ثانية، تحيطُهُ الألغاز التي تمنَع استنفاد سُؤال الوجود في حقيقة مطلقة ونهائيّة[8]. لذلك فإنَّ

([1]) يُنظَر: مارتن هيدجر:نظريّة أفلاطون عن الحقيقة، من كتاب " نداء الحقيقة "، 215.

([2]) يُنظَر: هانز – جيورج جادامر: تجلّي الجميل، 227، من الهامش. و يُنظَر: ج. هيوسلفرمان: نصِّيّات ، 37، من هامش المُترجِميْن.

([3]) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 40.

([4]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 130.

([5]) يُنظَر: مارتن هيدجر : أصل العَمل الفنِّيّ، 117.

([6]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 116.

([7]) يُنظَر: المرجع نفسه، 115–116.

([8]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود – شعريّة الاحتجاب والإنارة – مارتن هيدجر – إعطاء مفاتيح الوجود إلى الشعراء (مجلة كتابات مُعاصرة: بيروت– لبنان، مج17 ع65، 2007) 50. ويُنظَر: عبد العزيز بومسهولي: الشعر والتأويل – قراءة في شعر أدونيس (الدار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: أفريقيا الشرق، 1998) 84. ويُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 110. و يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 49.

"ما يجعل الموجود مُتكشِّفاً هو الوجود الذي بعمله هذا يتــوارى ويتحجَّــب عنــدما يجعــل الموجود لا تحجُّباً"[1].

ولتبسيط هذه الجدليّة أكثر يُمكِننا القول إنَّ ما يكشف الموجود أوَّلاً هو الوجــود الــذي ينسحب حالما ينكشف في الموجود[2]، لأنَّ انكشاف الموجود بوصفِه مظهراً يَظْهَــر لــيسَ سوى سطح يُخفي وضوح الوجود. وبناءً على ذلك يُؤكِّد هيدجر عمق التّماهي بينَ التَّكشُّف والتَّحجُّب؛ فهما لا ينبسطان "بوصفِهما حدثين مُختلفين مُلصَقاً أحدهما بالآخر ، بل بوصفِهما شيئاً واحداً بعينه"[3]، ما دامَ الوجود بذاته هو انثناء بالموجود، وانبساطه لا يُناقض الانثناء، إنَّما هو الانثناء نفسه، لأنَّهُ نقطة التقاء انفتاحين في وَحدة المُنكشِف والمتواري[4]. وهو مــا يُعيدنا من ناحيةٍ أُولى إلى الفكرة القائلة إنَّ الوجود ليس علّة خارج الموجود، وأمّا من ناحية ثانية، فإنَّنا نبلغ في عملنا هذا فكرة جوهريّة تُضيء ما سبق ذكره، إذ إنَّ حضور الموجــود الجزئيّ الخاصّ وتكشُّفه بما هو موجود في ذاته، يُلازمه تحجُّب الموجود بكُلِّيّتــه[5]. وهــذه قاعدة مُرتبطة جوهريّاً بالوصف الأُنطولوجيّ – الظّاهراتيّ الذي يعتقد بإمكانيّة، أو ضرورة، بلوغ الوجود الكُلِّيّ العام من خلال تحليل الوجود العينيّ الجزئيّ للمواقف الوجوديّة العينيّــة للإنسان؛ بمعنى أنَّ كلّ موجود جزئيّ يكشف عمّا هو أشمل وأعمق منه، أي يكشــف عــن الوجود في كُلِّيَّته، أو الكينونة المستترة بوصفِها كُلاًّ[6]. لهذا يدعونا هيــدجر إلــى تجــاوُز الموجود، لكن ليسَ بالابتعاد عنه، إنَّما بالبقاء أمامَه، الأمر الذي يُؤدّي إلى حُدوث زيادة في وسَط الموجود بكلِّيّته، بوصفِه الموضِع المفتوح الأكثَر وُجوداً من الموجود[7]. وهذا التَّوجُّــه جوهريّ في تأويلنا الأُنطولوجيّ للانزياح، من النّاحية النَّظريّة – التَّأسيسيّة، ومــن النّاحيــة الإجرائيّة التي توضِّح لنا منهج هيدجر الأُنطولوجيّ – الظّاهراتيّ، الذي يُقسَم إلى مرحلتين: الأولى هيَ الكشف الوجوديّ بما هو كشفٌ ظّاهراتيّ يستند إلى نفسه، والثّانية هي الحَــدْس الوجوديّ بوصفِها المرحلة التي نتمكَّن بواسطتها من أن نحيط بالموجودات والأشــياء، وأن

---

(1) محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 13.

(2) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 49.

(3) مارتن هيدجر: أليثيا – هيراقليطس، الشَّذرة السَّادسة عشرة، من كتاب " نداء الحقيقة "، 242.

(4) يُنظَر: جيل دولوز: المعرفة والسُّلطة، 119.

(5) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 128، 190.

(6) يُنظَر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 18، 83– 84. ويُنظَر: عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصــومه ومؤيِّديه، 96–97، 99. ويُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 65.

(7) يُنظَر: مارتن هيدجر : أصل العمل الفنِّيّ، 115.

نُدرِك ماهيَّتها[1]. على أنَّ هذا التَّراتُب المنهجيّ يظلّ شكليّاً في اعتقادِنا، أكثرَ منــه تقســيماً حدّيّاً في تطبيقاته الإجرائيّة.

إنَّ دعوة هيدجر إلى تجاوُز الموجود الفرد تعني، كما يقول هو ذاته، أنَّ ما يشغله هــو الوجود العامّ بمجموعه من حيث هو كينونة[2]؛ إذ إنَّ فلسفته ليستْ فلسفة فرد بعينه، إنَّما هي فلسفة كُلّ فرد[3]. من دون أن يعني ذلك أنَّهُ يُلغي الإنسان، فهو كما يفهمه "الكــائن الوحيــد الذي يضَع وجودَه موضع تساؤل"[4]، من حيث إنَّهُ الموجود الوحيد من بــين الموجــودات القادر على فهم الوجود[5]، ذلك لأنَّهُ وحدَه مَنْ يُمثِّلُ وجوداً حقيقيّاً من خلال وجــوده[6]؛ أي إنَّهُ، بمعنىً أدقّ، وحدَه من يملك بطبيعة وجوده إمكانيّة الكشف[7]، بوصفِه عابراً "الفجوةَ بينَ بينَ خفاء الوجود وتجلّيه، بينَ تحجُّب الوجود وانكشافه"[8].وبناءً على ذلك، لا يُمكِن تصــوُّر الإنارة Clearing المرتبطة بالانفتاح من غير الإنسان الخارج القادر على الحفاظ على هذا الانفتاح، لأنَّ حقيقته وماهيَّته الإنسانيّة مُستمدَّتان من خروجه خارِج نفســه، وقُربــه مــن الوجود، بوصفِه وجوداً في العالَم[9]. وهذا الفهم قاد هيدجر إلــى تخــريج جديــد للإنســان الموجود في العالَم، ألا وهو مفهوم Dasein الذي هو تعبير ألمانيّ يعني الوجود الإنســانيّ المُتعيِّن هُنا ، أو بالتّرجمة الحَرفيّة هو الوجود– هُنا أو هُناك[10]؛ من حيث إنَّــه مصــطلح مُؤلَّف من مقطعين هُما (Da) الذي يعني (هُناك)، و(Sein) الذي يعني (أنْ يوجد)، كمــا يعني أيضاً (الوجود) [11]. وقد استخدم د. عبد الرحمن بدوي في هذا السّياق إلــى جانــب

([1]) يُنظَر: عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصومه و مؤيِّديه، 97، من الهامش.

([2]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 397– 398. ويُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبــر مصــطلحه، 281–282. ويُنظَر: تيري إيغلتون: نظريّة الأدب، 107.

([3]) يُنظَر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديّون، 31.

([4]) المرجع نفسه،31.

([5]) يُنظَر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 85.

([6]) يُنظَر: د. جمال محمّد أحمد سليمان:مارتن هيدجر– الوجود والموجود(بيروت – لبنان: دار التّنــوير للطّباعــة والنَّشــر والتَّوزيع– المكتبة الفلسفيّة – إشراف: د. عبد الحليم عطيّة، 2009)99.

([7]) يُنظَر: المرجِع نفسه،97.

([8]) د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 251.

([9]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 115، 147–149. ويُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 80.

([10]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 32، 91. ويُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 215، من الهامش.

([11]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة ،32–33، من هامش المُترجِم. ويُنظَر: د. جمال محمّد أحمد سليمان: مارتن هيــدجر– الوجود والموجود، 97، من الهامش.

ترجمته الحَرفيَّة(الوجود– هُناك) مصطلحَ (الآنيّة)[1] ،بوصفها تسمية تخصّ جوهر الكائن الإنسانيّ الذي ينتسب إلى فعل الكينونة بما هو إمكانية وجود [2]؛ أي لأنَّها يبلغ ماهيَّته في تحققُّه الوجوديّ الفِعليّ[3]. إذ تُعبِّر(Da) عن المحلّ الذي ينفتِح فيه العالَم، وهذا المحلّ هو ذاته الموجود الإنسانيّ الذي يُحقّق كينونتَه لكونه محلّ العالَم[4].

وللآنيّة ثلاث بنى أساسيّة تُكوِّنها، إذ تتألَّف في كلّ مرّة من الوجود تجاه ذاتها وجوداً نحو الموت كما سنفصِّل لاحقاً، والوجود مع الغير، أي مع الآخرين، والوجود لدى الموجود القائم.

وهذه البنى الثَّلاث تؤسِّس معنى (الوجود في) الذي يتألَّف منه مقام وجود الموجود البشريّ في العالَم بهُوِيّة خارجة تستمدّ من الوجود في الخارج إمكانيّاتها[5]. وبهذا يكون "عالَم الموجود الإنسانيّ عالَماً مُشترَكاً"[6]، مادام الوجود مع الغير داخلاً في تركيب الذّات نفسها بوصفِها (وجوداً في)، والعكس صحيح[7].ومادامت كينونتنا في العالَم نابعة من كوننا مرتبطين عمليّاً مع آخرين، ومع عالَم مادّي لا يمكن وضعه خارجيّاً مقابل ذوات لِتُحلِّله عقلانيّاً[8]. وانطلاقاً من التَّصوُّرات السّابقة، يرى هيدجر أنَّ إشكاليّة الذّات – العالَم الخارجيّ الخارجيّ إشكاليّة زائفة، إذ " ليسَ هناك شيء اسمه (مُجاوَرةُ) كائنٍ يُسمّى (دازَين) ، مع كائن آخَر يُسمّى (العالَم)" [9]، لذلك فهو يُسقِط تلك الثُّنائيّة بضربة واحدة تُفضي إلى توكيد الوَحدة التّامّة بينَ الإنسان والعالَم، وتنفي مُطلقاً وجود أيّ فصل بينَ الذات والموضوع[10]، ناظِراً "إلى الكينونة بوصفِها تضمّ الاثنين معاً"[11]. وبهذا لم يعُد الوجود ذاتاً، ولا موضوعاً،

([1]) يُنظَر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600.

([2]) يُنظَر: فرانسواز داستور: هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، ترجمة: د. سامي أدهم (بيروت – لبنان: مجد المؤسَّسة الجامعيّة للدِّراسات والنَّشر والتّوزيع، ط2، 1423هـ- 2002م) 45.

([3]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 41.

([4]) يُنظَر: مارتن هيدجر: منبع الأثر الفني، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج1، 33، من تقديم المُترجِم.

([5]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 41، 282. ويُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 355.

([6]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 74.

([7]) يُنظَر: المرجِع نفسه،74. ويُنظَر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة،87.

([8]) يُنظَر: تيري إيغلتون: نظريّة الأدب، 105.

([9]) مارتن هيدجر: هيدجر: الكينونة والزّمن ،81.

([10]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 48، 68. ويُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 216.

([11]) تيري إيغلتون: نظريّة الأدب، 107.

ولا شخصاً، ولا شيئاً آخر، إنَّما هو عند هيدجر انفتاح محض[1]، ترتمي في مجاله الآنيّة بوصفِها كائناً خارجاً ، يتعرَّض لنوره، ويُماهي حقيقته[2]. فالإنارة هي القُوّة المُجمِّعة للانفتاح الحُرّ، التي تضمن إضاءة الكائن؛ أي تُوفّر كينونته، وتُحقِّق ماهيَّته[3]، وذلك بوصفِها بوصفِها الحُرِّيّة التي لا تملكها الآنيّة، إنَّما هي التي تملك الآنيّة الخارجة الكاشفة على نحوٍ أصيل[4]. من دون أن يعني ذلك وجود جوهر مُحدّد ونهائيّ للآنيّة، إنَّما هي كيفيّة وجود وتحقُّق – هناك[5]؛ أي هي تحقُّق في العيانيّة بما هي نمط (الوجود – هنا) المُتعلِّق بالموجود البشريّ بوصفِه كيفيّة عيانيّة في كُلّ مرّة[6]. وهذا يعني أنَّ الآنيّة في جوهرها ليسَت هي الإنسان، إنَّما هي أسلوب الإنسان في الوجود في العالَم[7]. لذلك فإنّهَا تُفهَم من جهة وجودِها الخاصّ بوصفِها موجوداً فرداً في العالَم، كما تُفهم من جهة الكينونة بوصفِها ذلك الفرد المُعيَّن في وجود الموجود على الجُملة، والمُتضمِّن كُلّ إمكانيّات الوجود لكونه مُستقرّاً لحقيقة الوجود[8]. فالآنيّة تُستخدَم عند هيدجر تارةً للدَّلالة على الوجود العينيّ للفرد الموجود في العالَم الإنسانيّ، وتارةً للدَّلالة على كينونة الوُجود الإنسانيّ[9]؛ ذلك لكون الآنيّة هي نمط الوجود هُنا في كلّ مرّة، والمرّة ليست ديمومة أو أبديّة، إنَّما هي كيفيّة الوجود في الوقت الذي توجد فيه الآنيّة، لا من جهة ظرفيّة، لكن من جهة ما هي كيفيّة عيانيّة اخْتُصَّتْ بوجود كهذا[10].

ولعلَّ هذا الفهم المُعمَّق هو ما دفع هيدجر للتَّمييز بينَ (أنية) وَ (أنا وذات)؛ فالأنية هي ماهيّة الآنيّة، ولها قيمة وجوديّة عامّة (كُلِّيّة)، ولا تختلط بالأنا ولا بالذّات، خِشيةً من (أنا)

([1]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 89

([2]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 283. ويُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 123.

([3]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أليثيا – هيراقليطس، الشّذرة السَّادسة عشرة، من كتاب " نداء الحقيقة "، 247–248.

([4]) يُنظَر: مارتن هيدجر: ماهيّة الحقيقة، من كتاب " نداء الحقيقة "، 184.

([5]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 41.

([6]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 115–116.

([7]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 80، من الهامش نقلاً عن كتاب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" للدكتور محمود محمود رجب، الصادر عن دار المعارف في مصر عام 1986، 71–72.

([8]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 365. ويُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 41– 42. ويُنظَر: فرانسواز داستور:هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 46.

([9]) يُنظَر: عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصومه و مؤيّديه، 100، من الهامش.

([10]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 115–116.

الحياة اليوميّة للموجود البشريّ في عالم العيانيّة، التي غالباً ما تفقد أصالتها، فتُطابِق الــذّات اليوميّة بوصفِها مظهراً من مظاهر الأنية[1].

إنَّ الآنيّة الموجودة هناك، أي الموجودة في العالَم، تُفرز الحقيقة بشــكلٍ طبيعــيّ عــن طريق وجودها ذاته[2]، فهي تُلقي نوراً هو نفْسها، نحو العالَم، مُؤلِّفةً المعقوليّةPlausibility المعقوليّةPlausibility ووجود الأشياء، وبفضل فعلها الكاشف هذا ينفتح عالَم جديــد، أو مجال جديد، قابل للاستكشاف[3]. ولهذا التَّصوُّر شأنه في تأويلنا الأُنطولوجيّ للانزياح، كما سنرى لاحقاً، ولاسيما في ضوء تجاوز هذا الفهم لثنائيّة الذّات – الموضوع، إذ إنَّ وجــود الآنيّة في العالَم، يُسقِط عنه صفة الموضوع أو الشَّيء[4]. فهو في الاعتقاد الهيدجريّ لــيسَ موجوداً من الموجودات أو الأشياء، إنَّما هو الانفتاح القائم في أُفق الأشياء، وهو الذي يجعَلُ كلَّ تجلٍّ للموجودات مُمكِناً. وهذا الإمكان ينتسب جوهريّاً إلى الآنيّة ذاتها[5]، الأمر الذي لا ينفصل بحالٍ من الأحوال عن محاولة هيدجر لمجاوزة مركزيّــة الــذّات فــي ميتافيزيقــا الحضور، فالوجود – هُناك(الآنيّة) ليسَ مُرادفاً أبداً للإنسان[6]؛ لأنَّ الإنسان بوصفِه الآنيّــة ليسَ كينونة ذاتيّة مُطلقة، إنَّما هو مُتحدِّد دوماً ومُتعيِّن في الهُنا والآن، مُحقِّقاً في كُــلّ مــرّة إمكانيّة جديدة من إمكانيّات الكينونة[7]. وهو ما يؤدّي إلى حلول معنى الوجود – هنا ليكون بديلاً من معنى الوعي[8]، إذ لم يعد النّموذج الإرشــادي [*]Paradigmالخــاصّ بــالوعي الذّاتي موضِع تكشُّف

(1) يُنظَر: عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصومه و مؤيِّديه، 111، من الهامش. و يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 38.

(2) يُنظَر: عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصومه و مؤيِّديه، 96، 127.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه، 126. ويُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 227.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 227.

(5) يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 601.

(6) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 80، من الهامش.

(7) يُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 107-108.

(8) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 199.

(*) يعود مصطلح Paradigm إلى العالم الأمريكيّ توماس كون T.S.Khun المُتخصِّص في تاريخ العلم. وتقوم نظريَّته على فكرة هذا المصطلح الذي هو النّموذج الإرشاديّ أو الإطار الفكريّ؛ أي بمعنىً آخر هو تلكَ النَّظريّات التي يُعتمَــد عليهــا بوصفِها نموذجاً لدى مجموعة من الباحثين العلميين في عصر مُحدَّد. إلى جانب دلالتها على طرق البحث المُميّز لتعيــين وإيجاد الحلول للمُشكلات العلميّة. وفي كلّ حقبة علميّة، أو مع كُلّ ثورة علميّة يتغلَّب نموذج إرشاديّ على غيره.كذلك فإنَّ النَّماذج الإرشاديّة في تاريخ العلم الواحد يختلف بعضها عن بعض بصورة أساسيّة، من حيث إنَّه يحلّ بعضها محلَّ بعضٍ خلال مسيرة التَّطوُّر التّاريخيّ للمعرفة العلميّة. يُنظَر: توماس كون: بنية الثّورات العلميّة، ترجمة: شوقي جلال (الكويت:

المعرفة، بل الوجود في العالَم [1].

لقد كان من الثّابت أنَّ "أكثر الموجودات ذاتيّة عند ديكارت، ... هو الموجــود المُتأكِّــد المُتيقِّن من تطابقه وهُويّته: إنَّهُ الأنا المُفكِّر"[2]. فمن خلاله يتطابق العقل والفكر مع الوجود في ذاتٍ توجِد الموجود بقدرتها على تمثُّله حاضراً أمامها في وضعٍ مُتقابلٍ معهــا[3]، مــن حيث إنّها تخطُّ عالماً موضوعيّاً يتحكَّم قَبليّاً بالمتوضِّع أمَامها، على قاعدة: أنا أفكّر، إذن، أنا موجود [4]. لكنَّ هذه القاعدة انقلَبتْ مع هيدجر لتصبح: (أنا موجود، إذن، أنا أُفكِّر)[5] ، حينَ أتجاوز ذاتي بوجودي في العالَم، ومع الآخرين في تجربة عيانيّة[6]، ليكون الأنا أُفكِّر بما هو وعيٌ، نمطاً من الأنماط الحركيّة الأساسيّة للآنيّة[7]؛ ذلك " لأنَّ الإنسان يُوجَد ككُلّ، ولايُمكِن تجميعُهُ من الفكر، والوجدان، والإرادة، فهذه تجريدات من كُلّ " [8]، وهذا الـ (كُلّ) لا يعنــي في هذا السّياق سوى أنْ يكون النِّطاق الشّامل للوجود العينيّ هو مُنطلَقُ الفهم ، وليس الوعي المُفكِّر [9]. هكذا تتحقَّق المجاوَزة بالانتقال من سؤال: ما الإنسان؟ أو ما الوجود؟ إلى سؤال كيف يكون حلف الإنسان – الوجود؟[10]. وبناءً على ذلك، لا يعود الإنسان ذاتاً، بــل آنيّــة نفهمها من ناحية الوجود بوصفِه كُلِّيّة تفسيريّة[11]، لتؤُولَ مُجاوَزة الميتافيزيقا "في النِّهاية إلى

عالَم المعرفة- سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطن للثقافة والفنون والآداب، 168، جمادى الآخر 1413هـ- =ديسمبر/ كانون الأوّل 1992م) 11-12، من مُقدِّمة المُترجِم. ويُمكِن لنا أن نُعرِّف هذا المُصطلح باختصار بالقول: إنَّــه الإطار الخاصّ بالمفاهيم الذي يسمح بالشّرح والتَّقصّي لظواهر أو مواضيع في دراسة أو تساؤلات حول فعل معيّن. يُنظَر: قاموس أطلس الموسوعي (القاهرة- مصر: دار أطلس للنشر، 2002) 911.

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه، 183.

(2) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 108.

(3) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 129-130.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 82، 129، 198.

(5) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة،184. ويُنظَر: د. صالح شقير: مُقدِّمة في الفلسفة العامة (دمشق- ســورية: منشــورات جامعة دمشق، 1424- 1425هـ/ 2003-2004م) 248-249.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه، 249. ويُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ،130.

(7) يُنظَر: المرجِع نفسه، 130.

(8) جون ماكوري: الوجوديّة ، 252.

(9) يُنظَر: : المرجِع نفسه، 26.

(10) يُنظَر: المرجِع نفسه، 27. و يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 38.

(11) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 150. و يُنظَر: جياني فاتيمو: نهاية الحداثة – الفلسفات العدميّة والتفســيريّة في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة: د. فاطمة الجيّوشي (دمشق- سورية : وزارة الثقافة – دراســات فكريّــة 37، 1998) 129.

نقلٍ للاختلاف من (خارج) الذّاتيّة إلى داخِلِها"[1]، وذلك للقضاء على مركزيَّتها، ومُجـاوَزة ثنائيّة الدّاخل – الخارج، والذّات – الموضوع[2]. الأمر الذي يرسِّخ اختلاف الوجـود عـن الموجود بوصف الموجود ذاتاً محضة من جهةٍ أُولى ، ويفتَح الطَّريق واسعاً للحديث عـن تباعُد الموجود عن ذاته من خلال مفهوم الزَّمانيّة Temporality الجوهريّ لدى هيدجر ، ذلك بنقل الوجود بما هو اختلاف إلى قلب الموجود بما هو آنيّة من جهة ثانية.

وبهذا الشَّكل أضحَتْ الزَّمانيّة في المُجاوَزة الهيدجريّة بـديلاً مـن الذّاتيّـة فـي فهـم المعقوليّة، أو بمعنىً آخر، حلَّ الزمان مكان الذّاتيّة بوصفِه الأفق المُتعالي للمفهوميّة[3]؛ ذلك لأنَّ سؤال الإنسان عن معنى وجوده، في ظلّ الموجود القائم والوجود الكُلِّيّ، يتحدّد في أفق الزَّمان، أي " بناءً على اليقين الوجوديّ المركزيّ للزَّمانيّة الإنسانيّة"[4]. فحاضر الآنيّة ليس فقط وجوداً بشريّاً موجوداً في العالَم، إنَّما هو بوصفِه خروجاً قصديّاً مفتوحاً علـى العـالَم والوجود، زمانيٌّ[5]، وكينونته غير ممكنة إلا على قاعدة الزَّمانيّة[6]. وبهذه الصّورة يصـبح تأسيس الكينونة متجذِّراً في قلب السُّؤال عن جوهر الزَّمان[7]، من حيث إنَّهما " يتحـدَّدان بالرُّجوع إلى بعضهما، ولكنْ على نحوٍ لايسمَح للوجود بأنْ يُقال عنه زمانيّ ، ولا للزَّمـان بأنْ يُقال عنه موجود" [8]. إذ لم يعُدْ بهذا المعنى سؤالا الكينونة والزمان مُنفصلين أحـدهما عن الآخر[9]، بل أصبحا معاً " سؤالاً وحيداً ، وهو سؤال زمانيّة الكينونة " [10]، فالآنيّـة لا توجـد فـي الزّمـان بـالمعنى الظّرفـيّ، لكنَّهـا هـي الزّمـان ذاتـه بمعنـى كيفيّـة وجود الآنيّة نفسها[11]. ذلك بوصف الزَّمانيّة هي الظّاهرة الأصيلة والمُوَحِّدة التي تُوفّر

([1]) عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 87.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 87.

([3]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 30.

([4]) مارتن هيدجر : أصل العمل الفنِّيّ، 33، من مدخل هانس – جيورج جادامر لهذا الكتاب.

([5]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 212.

([6]) يُنظَر: فرانسواز داستور:هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 83.

([7]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 43.

([8]) مارتن هيدجر: التّقنيّة – الحقيقة– الوجود، ترجمة: محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح(الدّار البيضاء– المغرب، بيـروت– لبنان: المركز الثّقافيّ العربيّ ، ط1 ،1995) 91– 92. من مُحاضرة"الزّمان والوجود"، ترجمة : عبد الهـادي مفتـاح ، إشراف ومراجعة: د. محمّد سبيلا.

([9]) يُنظَر: د. جمال محمّد أحمد سليمان: مارتن هيدجر– الوجود والموجود، 201.

([10]) فرانسواز داستور: هيدجر والسُّؤال عن الزّمان ، 33.

([11]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 135.

للتحليل الكيانيّ (*) للآنيّة السِّياق الأنسب للكشف عن وجوه ترابُط بنياتها، وضروب وأساليب وجودها المختلفة، ومن ثمَّ فهم وجوه انتظامها في جملة كيانيّة واحدة(1). من حيث إنّنا لا نستنبط هذا الوجود الكيانيّ بوصفِه وجوداً زمانيّاً من التّفكير، وإنَّما نلتقطه من العيانيّة اليوميّة، لأنَّ (الأنا موجود) الخاصّ بكلّ منّا في كُلّ مرّة هو وجود آنيّ نوجده في كلّ آن، وفي كلّ مرّة(2)؛ وما يريده هيدجر من هذا هو تجريب الزَّمانيّة من خلال الانخراط في مساءلة أبعاد الزَّمان ضمن حركة التَّجربة والحياة العيانيّة التي تُعطي معنىً عينيّاً لعبارات الماضي والحاضر والمستقبل(3).

غير أنَّ تفسيرَه للزَّمانيّة لا ينتهي عند هذا الحدّ ، فالزّمن في اعتقاده لا يقوم على أساس الحركة التَّقدّميّة المتتاليّة من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل(4).وهذا التَّوجُّه جزءٌ لا يتجزَّأ من رغبته ذاتها في مجاوَزة ميتافيزيقا الحضور، مُتمثِّلةً في هذا السِّياق في الجدل عند هيجل (**) F.Hegel، الذي "يجعل التّاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه الحاضِرُ – الحاضِرُ الماضيَ –الحاضرَ نحو مستقبلٍ سيحضُر"(5). ليغدو مركز ثقل هذه المُجاوَزة مرتكِزاً على فكرة أنَّ المستقبل وليس الماضي هو أصل الزّمان ، من حيث إنَّ الزَّمانيّة

(*) نسبةً إلى الكيان؛ أي نسبةً إلى نمط وجود الموجود الذي يُسأل عنه بواسطة (من هو؟) وليس (ماذا هو؟). وقد استخدم د. فتحي المسكيني في هذا السِّياق مصطلح(الكيانويّ). يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 23. أمّا من ناحيتنا فقد رغبنا عن هذا الاستخدام، حيث اعتمدنا في متن البحث، وضمناً في مقبوساته أيضاً، على مصطلح(الكيانيّ)؛ ذلك لكونه الأكثَر صواباً من جهة اللُّغة، والأبعَد عن الالتباس من جهة الدَّلالة. والمقصود هنا إحالةُ الكيانيّ إلى الكون بما هو الوجود الكُلِّيّ العامّ، وليس إلى الكائن بما هو الموجود الفرد؛ أي إلى الوجوديّ (الأُنطولوجيّ)، وليسَ إلى (الموجوديّ)، ذلك بناءً على تمييز هيدجر الذي سبَق أنْ وضّحناه في هذا الفصل. ويُذكر في السِّياق ذاته أنَّ الياس مرقص قد استخدم مصطلح (الكينونولوجيّ) تعبيراً عن الوجوديّ الأُنطولوجيّ. يُنظَر: جورج لوكاكش: تحطيم العقل– 3– فلسفة الحياة في ألمانيا الإمبرياليّة والنيوهيغلية، ترجمة: الياس مرقص (بيروت – لبنان: دار الحقيقة للطّباعة والنَّشر،ط1 ،1982)82، من الهامش.

(1) يُنظَر: فرانسواز داستور: هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 77. ويُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 289.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 131.

(3) يُنظَر: المرجع نفسه، 94.

(4) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 53–54.

(**) (1770–1831): من أصول نمساوية. تأثَّر بالنَّزعة الطبيعيّة اليونانيّة، وبنزعة التنوير التي سادَتْ في القرن الثّامن عشر. لكنَّ مذهبه الفلسفيّ أصيل من حيث إنَّهُ لا يكاد يندرج تحت أي اسم يُمكِن أن يُطلَق على مذاهب أخرى. يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 570–576.

(5) المرجِع نفسه، 48.

الأصيلة هي الزَّمان الآتي من جهة المستقبل،وانطلاقاً منه تعــود الآنيّــة إلــى ماضــيها وحاضِرها[1].

إنَّ الجدل الهيجليّ لا يخرج عن فلسفة الذّاتيّة، الوفيّة لــديكارت، التــي توحــدّ الفِكــر والوجود بجعل معرفة الوجود قائمة في التَّمثُّل بوصفِه حقيقة يقينيّة[2]. فالاختلاف الهيجلــيّ مُوظَّف داخل حركة الجدل ليمنع ضِياع الذّات بردِّه إليها، ومُطابقته معها، من حيث إنَّهُ يــتم إلحاق الآخَر بها من دون أن يتمكَّنِ من خيانتها أو هزِّها. إذ ليسَ التَّناقض سوى وسيط بينَ شكلٍ أدنى للمبدأ ،وشكلٍ أكثر كمالاً؛ أي بين الاختلاف والتَّطابق[3]. بالمُقابِل فــإنَّ هيــدجر يُحاوِلُ خلق مفهوم مُغايرٍ للاختلاف، وذلك بأن ينسله من سجن التَّطابق، فلا يُبقيه مُقتصــراً على مُجرَّد التَّعارض والتَّناقض[4]؛ وهذا ما يتحقَّق بمقاربته "لا من حيث هو تعارُض بــينَ نقيضين، بل من حيث هو ابتعاد يُقارِب ما بينَ الأطراف المختلفة"[5]. ولذلك فهو يقوم، كما سبق أن ذكرنا، بعمليّة كسر للزَّمن الخطِّيّ – التّاريخيّ، لا بوصفِها مُجرَّد عمليّة قلب هندسيّ لخطّ الزَّمان، بل بوصفِها إعادة تأويل جذريّة؛ فالمستقبل ليسَ بُعداً من أبعاد الزَّمان الطَّبيعيّ، وإنَّما هوَ نمط أُنطولوجيّ، وسلوك كيانيّ خاصّ بالآنيّة ، والأمر ذاتــه يتعلَّــق بالماضــي والحاضر اللَّذين يستمدّان كينونتهما من الوجود المستقبلي للآنيّة[6].

وبهذا لا تغدو علاقة الذّات مع الآخر علاقة تعارُض، إنّما علاقة اختلاف، تنخُر الذات من داخِلها، وتجعلَها في تباعُد دائم عن نفْسها. إذ إنّها لا تحضُر، لأنَّ اختلاف الوجود عــن الموجود يمنَع الحضور أن يحضُر، ويمنَع الوجود أنْ يتعيَّن ويتطابق، من حيث إنَّ الهُوِيَّــةَ تُصبِح اختلافاً، ويصبح زمانها ليسَ زمان الحضور والميتافيزيقا، إنَّما زمان العود الأبــديّ النيتشوي [7][*] Eternal Return .

([1]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 134 ويُنظَر :د. جمال محمّد أحمــد ســليمان: مــارتن هيــدجر – الوجــود والموجود، 188، 192.

([2]) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 116-117.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 93-95.

([4]) يُنظَر: المرجِع نفسه،95.

([5]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 96.

([6]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 134.

([7]) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 95-96.

(*) يعني زمان العود الأبديّ عند نيتشه أنَّ الوجود تغيُّر وصيرورة، لكنَّهُ ليس صيرورة مستمرّة لانهائيّة، إنّمــا تــأتي فتــرة يُسميّها نيتشه (السّنة الكبرى للصيرورة)، وعندها تنتهي دورة من دوراتها لتبدأ دورة جديدة، لا تلبث أنْ تأتي عليها ســنتُها الكبرى، فتنتهي من جديد. وهكذا يُقسَّم زمان الوجود إلى دورات، كلّ واحدة منها هي تكرار تامّ للدّورة السّــابقة عليهــا. يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 515.

هكذا، تبنّى هيدجر هذا الفهم[1]، من حيث إنَّه رأى أنَّ الحاضر ليس جزءاً من الدَّيمومة المستمرّة، بل إنَّهُ بوصفِه لحظةً يُحدِثُ فجوةً في الرّاهن[2]. وبالمقابل رأى أنَّ الماضي ليس آناً لم يعُدْ موجوداً، إنّما هو نمط من الكينونة تحمِله الآنيّة في كُلّ عودة جديدة إلى نفْسها بوصفِها موجوداً مستقبليّاً؛ فالماضي ليس ما ولّى وانقضى ، بل هو ما يُرجَعُ إليه من جهة المستقبل، والحاضر ليس هو الآن الطَّبيعيّ الذي نحن فيه، بل هو نمط استحضار الآنيّة لوجودها انطلاقاً من المستقبل[3]. وبناءً على ذلك، لا يكونُ الزَّمان الحقيقيّ عند هيدجر قائماً قائماً في حركة انسياب الزّمن والصَّيرورة، إنَّما يكون في تثبيت الماضي والمستقبل وحدهما بوصفهما نمطين زمانيين يتطابقان في هُويّة العودة فقط ، من دون أن يرتبطا ، وذلكَ في تكرارهما للمُختلِف لا للمُطابِق. فيتحرَّر المستقبل من كلّ حاضر، والماضي من كُلّ حُضور، من خلال إقامة حاضر يمتدّ بعيداً نحو الماضي، ليس بتذكُّره فقط، بل بالتَّنبُّؤ والاستقبال لمُستقبل لن ينفكّ عن الرُّجوع، بوصفِه ذاكَ الذي لم يحضُر أبداً، مثلما كانَ في الماضي لا يعود إلاّ ذاك الذي لم ينتمِ إلى أي حاضر كان[4]. وبهذا المعنى يكون الزّمان بما هو ذاته كيفيّة وجود الآنيّة، هو ذلك الحضور الذي لايغيب أبداً، لكنّه في الوقت نفسه هو ذاته الذي لا يحضر مُطلَقاً[5].

وانطلاقاً من الأسس السّابقة ، فإنَّهُ يمكننا أنْ نصِف نمط وجود الآنيّة بوصفها تُلاقي الحاضر ضمن ماضٍ كيانيّ ، بأنَّهُ عزمٌ مُستبَق[6]. فالآنيّة لكونها على نمط المستقبل[7]، فإنَّها فإنَّها في سَبْقٍ دائم على نفسها[8]، ومن ثمَّ فهي لا تكون حقّاً في كيانها، إلا عندما تأخذ بهذا الاستباق[9]، الذي هو في جوهره استباقٌ للموت Anticipation of Death، يتحقَّق من خلال تقدُّم الآنيّة خارج ذاتها نحو مصيرها المستقبليّ المفتوح، وذلك من خلال تكرارها

(1) يُنظَر: المرجع نفسه، 54.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 35- 36.

(3) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 134، 287.

(4) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 37، 54، 98.

(5) يُنظَر: د. جمال محمّد أحمد سليمان: مارتن هيدجر- الوجود والموجود،195.

(6) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 288.

(7) يُنظَر: فرانسواز داستور:هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 78.

(8) يُنظَر : عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 86.

(9) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 134، من الهامش.

للمُمكنات الوجوديّة الأصيلة[1]، التي يُمكِن وصفها بأنَّها ليست سوى " نمط ولوج (الـدّازَين) إلى ضرب الوجود – نحو – الموت الذي يخصّه"[2]. لذلك فإنَّ زمانيّة الآنيّة تتحقَّق عنـدما تفهم ذاتها بوصفِها كائناً فانياً[3]، لا يطرأ عليها الموت مـن الخـارج، إنَّمـا تحمِلـه بـينَ جوانحها[4]. لكنَّ الوجود من أجل، أو نحو الموت، لا يعني أن الموت هـدف تسـعى إليـه الآنيّة، إنَّما يعني أنَّ الوجود الإنسانيّ "وجود ناقص بطبعه"[5]؛لأنَّه وجود غير مُكتمِل بما هو هو دائماً في طريقه إلى أن يكون ما هو[6]؛ أي بما هو وجود"مُؤجَّل باستمرار"[7]. وهذا مـا يجعله في الآن ذاته وجوداً قلِقاً، لأنَّ الآنيّة مُنفتحة على العالَم بقدر ما هـي مُهـدَّدة دومـاً بإمكانيّة تكوينيّة للانغلاق والتَّوقُّف عن وجودها هناك[8]. فالموت بوصفِه بنية كيانيّة داخليّة للآنيّة هو إمكانيّة لا إمكانيّة الآنيّة ، ذلك لأنَّ معنى الموت القائم في بنية الآنيّة يُستخرَج من معنى (ليسَ بعد)؛ أي إنَّ الاستباق من جهة ما هو ولوج نحو إمكانيّة الموت، هو في الوقت ذاته ولوج نحو لا إمكانيّة الكيان[9]؛ لأنَّ الموت هو الإمكان الذي يجعل بقية الممكنات غيـر ممكنة[10]. ومعنى هذا أنَّ الوجود نحو الموت من حيث إنَّه استباق، فهو يتجذَّر في القلَق[11] Anxiety، إذ إنَّ كينونة الإنسان بما هيَ زمانيّة، فإنَّها تتّجه إلى الموت[12]، لذلك فإنَّ هـذه الزَّمانيّة هي المعنى الأُنطولوجيّ الذي يُؤسَّس عليه القلَق[13]، والذي هو الشُّعور الأساسـيّ لوجودنا في العالَم؛ أي بوصفِه الخطر الذي يتهدَّدنا، ولا نعرف مصدره[14].

وبهذا الشَّكل، يختلف القلَق عن الخوف الذي هو حالة ضعف ناجمة عن شيء مُعـيَّن، بينما القلق هو تأثُّر وجدانيّ يتعلَّق بالأشياء كُلِّها في مجموعها، فاتحاً الموجود الإنسانيّ على

([1]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 290، 331.

([2]) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 235.

([3]) يُنظَر: فرانسواز داستور:هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 23.

([4]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود و التّقنيّة عند مارتن هيدجر، 85.

([5]) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديّون، 37.

([6]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة،109.

([7]) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديّون ،38.

([8]) يُنظَر: فرانسواز داستور: هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 68. ويُنظَر: جياني فاتيمو: نهاية الحداثة، 131.

([9]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 235.

([10]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة ، 284.

([11]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 89.

([12]) مارتن هيدجر: في الفلسفة والشّعر، 18، من مُقدِّمة المُترجِم .

([13]) يُنظَر: فرانسواز داستور:هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 79

([14]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 214.

حقيقة وجوده المُتّجه نحو الموت، ليُواجه أخصّ إمكانيّات وُجوده على صورة الاستباق نحو المستقبل[1]. فالخوف ناجم عن حاضر ضائع، بينَما القلَق آتٍ من مستقبل أصيل[2]؛ لأنَّ ما يُسبِّب القلَق ليسَ سوى وُجود الآنيّة في العالَم بما هي عيانيّة – يوميّة تُريد تجاوز ذلك باستباقيّة الوُجود الأصيل[3]، الذي هو وجودٌ نحو الموت جوهره يكمُن في أنَّ "المستقبل لا يُمكِن أن يكون، أو يُوجد، إلا على هيئة إمكانيّة (تعديم) لا سبيل إلى التَّغلُّب عليها"[4]. من هنا، فإنَّ الموجود البشريّ بوصفِه آنيّة وجود في العالَم هو (هَمّ care) لكونه وجوداً مُتناهياً في الزَّمان، أي وجوداً نحو الموت[5]. لكنَّ هذا (الهَمّ) لا يدلّ في تصوُّر هيدجر على على نظرة تشاؤميّة إلى الإنسان والحياة، إنَّما هو "تحديد أُنطولوجيّ يُعَبِّر عن انشغال الكينونة بكونها وإنجازها لوجودها. وبسبب طابع الهَمّ لا يكون كون الكينونة أبداً منتهياً، أو مكتملاً، بل إنَّه يحدُث باستمرار بوصفِه إمكاناً"[6]؛ أي وجوداً بالقُوّة Dynamis. وهذا الفهم الفهم يُشكِّل قاعدة أساسيّة في تمييز هيدجر الشَّهير بينَ الوجود الزّائف غير الأصيلInauthentic ، والوجود الحقيقيّ الأصيل Authentic ، انطلاقاً من كون الآنيّة موجودةً أصلاً على نمط الإمكانيّة، وليس على نمط الواقع[7]؛ أي إنَّ وجود الإنسان هو إمكان وجود لكونه ينبوعاً للإمكانيّات، واستعداداً لتحقيقها، وبما هو يميل لمنح ذاته المزيد، لأنَّهُ لم يكن بعدُ ما سيكونه فيما بعد، فهو أكثر ممّا هو بالفِعل، إنَّهُ سَبْقٌ على نفسه باستمرار[8]. ومن خلال هذا السَّبق المستمرّ ينكشف وجود الآنيّة التي هي انفتاح على صيرورة دائمة، إذ إنَّ ماهيّتها هي أسلوب وجودها بوصفِها حالة مشروع Project لا يُحدَّد مُسبَقاً، إنَّما يتحقَّق في المستقبل من خلال الحُرِّيّة التي تسمح لها بتعيين ذاتها[9]، ذلك لأنَّه من من طبيعتها أن تكون إمكانيَّتها دائماً، فالكائن البشريّ قادر على أنْ يختار ذاته ؛ وأنْ يجد

---

(1) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 90. و يُنظَر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 88.

(2) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 101.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه، 90. ويُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 230-231.

(4) عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه،139.

(5) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة ،283. و يُنظَر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه، 138- 139.

(6) مارتن هيدجر: منبع الأثر الفني، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج1، 33، من تقديم المُترجِم.

(7) يُنظَر: فرانسواز داستور:هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 78.

(8) يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600.

(9) يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 77-78، 80. و يُنظَر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في في الفلسفة الوجوديّة، 86.

نفسه. وكذلك بإمكانه أنْ يضيع؛ أي أنْ لايجد نفسه مُطلقاً [1]، من حيث إنَّه الوحيد الذي عليه أن يُقرِّر طريقة وجوده الخاصّة، وهو ما يدعوه هيدجر الكيان[2]. فهو في حالة قذف مُتواصل إلى الأمام، من حيث إنَّهُ يستطيع أنْ يحقِّق في كلّ مرّة إمكانيّة جديدة من إمكانيّات الكينونة (الوجود في العالَم) بوصفِه مُتباعداً عن ذاته[3]. وهذا يعني أنَّه أمام مجموعة اختيارات، فإذا فهِم نفسه في ضوء وُجوده الصَّميميّ، كان وُجوده حُرّاً وأصيلاً، وإذا فشل في ذلك غرِق في الوجود اليوميّ الزّائف خارج الحُرّيّة والحقيقة[4].

إنَّ الوجود الزّائف هو "الوجود العينيّ الذي تسقط فيه (الآنيّة) إلى مستوى الشيَّئيّة، تريد التَّخلُّص من شعورها بالقلَق، ويكون ذلك في استغراقها في العالَم"[5]. فزمانيّة السُّقوط Fallenness ليستْ سوى انحطاط زمانيّة الآنيّة بالتَّطفُّل والانشغال بما هو عيانيّ وحاضر تحت اليد[6]Present at hand، غير أنَّ هذا السّقوط بما هو غير مُنطوٍ على دلالات دينيّة[7]، فإنَّه في الوقت ذاته ضروريّ لعدم قدرة الآنيّة على التَّخلّص من الآخرين، لكونها أصلاً غير قادرةٍ على الفعل إلاّ من خلال الوجود مع النّاس[8]. لكنَّها، وتحت تأثير الهُمْ They (الآخرين) والتَّقاليد الاجتماعيّة، تسقط في حياة التّوسُّط Averageness ؛ أي في الوُجود اليوميّ المُنغمِس في الكسل والثَّرثرة والإحضار، فيصير المرء كالآلة الاجتماعيّة، فاقداً لوجوده الخاصّ، وفرديَّته المُميِّزة، وغارقاً في الموجود الحاضر أمامه، هارباً من ذاته من خلال الفُضول، وجمع المعلومات، ووهم التَّحكُّم بالموجود، والسَّيطرة عليه. فينْدرُ أن يمثُل في رُؤيته الوجود الذي يُنير ذلك الموجود، الأمر الذي يُغلِّف الأشياء، ويحجُب القلَق، ويُبعده عن طبيعته الأصليّة[9]. لذلك فإنَّ هذه الطَّبيعة الأصليّة لا تتكشَّف إلا من خلال سُؤال

([1]) يُنظَر: مارتن هيدجر: هيدجر: الكينونة والزّمن، 73.

([2]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 78. ويُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 180.

([3]) يُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 107-108.

([4]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود و التّقنيّة عند مارتن هيدجر، 73. ويُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 107.

([5]) عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيّديه، 101.

([6]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 98، 101. ويُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 291.

([7]) يُنظَر: د.جمال محمّد أحمد سليمان: مارتن هيدجر – الوجود والموجود، 135.

([8]) يُنظَر: عبد الرَّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 19.

([9]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 102، 117، 131 ، 163. ويُنظَر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 32-33. و يُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود و التّقنيّة عند مارتن هيدجر، 84. ويُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 55.

سُؤال "الوجود الحقيقي الذي تشعُر فيه الآنيّة أنّها مسؤولة عن ذاتها، قائمة بنفْسها، مُسـتقلّة بِها، ويكون في قُبولِها الموت، والقلَق المُتعلِّق به"[1]. فالقلَق يعود بالآنيّة إلى وجودِهـا فـي العالَم لِتختار وجودَها الحقيقيّ بفضل حُرِّيتها في إلقاء نفسها باتّجاه الموت[2]، بما هو استباقٌ تمتلك من خلاله إمكانيّاتها الكيانيّة الأخصّ، حُرَّةً وغير محجوبة بالوجود اليـوميّ الزّائـف للهُمْ، الذين يتعاملون مع الموت تعاملهم مع الحادِث العابر، من حيث إنَّ هذا يحجب إمكانيّة عُلُوّ Transcendence الآنيّة، لا بوصفِه فعلاً خارجيّاً، بـل بوصـفِه نمـط وجودهـا الحميم[3]؛ إذ ينبغي للموجود البشريّ إذا أراد أنْ يكون وجـوداً أصـيلاً فـي العـالَم أنْ يتعالى[4]، وعُلُوُّه بهذا المعنى لا يشير إلى "أنَّه يتَّجه نحو شيء أعلى بالمعنى التَّقويميّ – أي أي نحو شيء أسمى"[5]، إنَّما هو حركة الانفتاح على الوجود في العالَم، ومع الآخرين، ونحو ونحو الموت.

ولوضع آليّة مفهوميّة تُمكِّن الأُنطولوجيا الأساسيّة من تلمُّس الملامح العامّة لكـلّ مـن الوجود الزّائف والوجود الحقيقي، يُميِّز هيدجر بين أنماط الوجود البشريّ في العالَم بما هي أساليب وُجود الآنيّة، حيث يقسمُها إلى نوعين مُنصهرين معاً في بِنية الآنيّة[6]: النّوع الأوّل الأوّل هو "ضُروب التَّقوُّم (*) الكيانيّ للهُنا"[7]؛ أي ضُروب الوجود الأصيل الخاصّ والحُـرّ للآنيّة القائم في المُنفتَح الأُنطولوجيّ. أمّا النّوع الثّاني فهو " ضُروب الوُجود اليوميّ للهُنـا "[8]؛ أي صيِغ الوجود اليوميّ العُموميّ لمفهوميّة مُنغمِسة في الهُمْ.

في الشَّكل الأوّل[9]نجد (الوُجدان والفَهم والكلام) بوصفِها تعيُّنات كيانيّة أصيلة تقوم على على فَهم الآنيّة لمشروع وجودها الكيانيّ من خلال الوجدان، لا بالمعنى النَّفسي، إنَّما بالنَّظر

([1]) عدنان بن ذريل:هيدجر بين خصومه و مؤيِّديه، 101.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 102.

([3]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 236. ويُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 87–88.

([4]) يُنظَر: د. جمال محمّد أحمد سليمان: مارتن هيدجر – الوجود والموجود، 142.

([5]) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 36.

([6]) يُنظَر: مارتن هيدجر: هيدجر: الكينونة والزّمن،73.

(*) وهي التّرجمة التي اخترناها لمُصطلح Constitution، وذلك نقلاً عن د. فتحي المسكيني للدّلالة علـى أنمـاط القِـوام الكيانيّ؛ أي للدّلالة على تكوين الآنيّة بما هو في هذه الحالة أساليب وجود أصيلة.

([7]) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 199.

([8]) المرجِع نفسه، 206.

([9]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 200–205.

إليه على أنَّهُ كيفيّة وجودها الحدسيّة – العاطفيّة في العالَم؛ فالوجدان والفهم هما ما يمنحان الكلام تعيُّنه الكيانيّ، ليمنَح من جهته المفهوميّةَ للوجود في العالَم.

أمّا في الشَّكل الثّاني [1] فتسقط الآنيّة في صيغ يوميّة وسطيّة، تُناقض على التَّرتيب ذاته ذاته الصِّيغ الأصيلة السّابقة، وهيَ (الرّيبة وحُبّ الاطلاع والقيل والقال) بوصفِها وجوداً وسطيّاً يُفضي إلى الانحطاط النّاجم عن الانهماك في عالَم الهُمْ، والانشغال البصَريّ بالموجود الأداتيّ تحت اليد Readiness –to hand، وتبديد أي تعيُّن كيانيّ، الأمر الذي يُهدِّد انفتاح الوجود في العالَم بالانغلاق.

وبناءً على ما سبق، يُميِّز هيدجر بينَ فهم عامِّيّ غير أصيل للزَّمان، وفهمٍ أصيل. مؤكِّداً أنَّ هذين الزَّمنين ليسا مُنفصلين في الآنيّة، فالزَّمان العموميّ نابِع من طبيعة وجود الآنيّة نفسها، بينَ زمانيّة ظرفيّة عيانيّة غير أصيلة، وطابع مُنفتِح أصيل؛ حيث إنَّ الزَّمان لا يكون عموميّاً خاصّاً بآنيّة يوميّة، إلا لكون هذه الآنيّة انفتاحاً استباقيّاً على العالَم[2]. وهذا يعني من جانبٍ آخَر أنَّ مَفهومَيْ الوجود الزّائف (سُقوط وانحطاط)، والوجود الحقيقي (أصيل وحُرّ)، لا يُشيران إلى معايير أخلاقيّة – تقويميّة؛ فهيدجر يريد وصف السِّمات العامّة للوجود، من حيث إنّ كلّ فرد يُواجِه تجربته الخاصّة، ويختار أساليب وجوده[3]. ذلك لأنَّ الآنيّة تتميَّز، كما ذكرنا من قبل، بأسلوبها النَّوعيّ في الوجود بينَ اختيار ذاتها، وتردُّدها في الاختيار؛ فالتَّردُّد بهذا المعنى نوعٌ من الاختيار أيضاً[4]. إذ لا يعني التَّخلُّص من السُّقوط تخلُّصاً "من الآخرين، لأنَّ الغير داخل في تكوين الذّات"[5]، إنَّما يعني مُحاولة التَّحوُّل من حياة زائفة إلى وجود حقيقي. لذلك يُمكِن القول إنَّ الإنسان ليس آنيّة، بل عليه أن يصبح آنيّة، بقدر ما يُفلح في أن يصير السّاهر على حقيقة الوجود، وهو ما يجعل الوجود على صِلة ماهويّة مع الآنيّة[6].

لكنَّ بلوغ هذا المقام Attitude الأُنطولوجيّ الأصيل مشروطٌ أوَّلاً بالاستجابة لنداء الضَّمير The call of conscience، الذي ينادي أنية الموجود الإنسانيّ للخلاص من

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 207–209.

([2]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ،312–313.

([3]) يُنظَر: فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 39.

([4]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 65.

([5]) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون، 35.

([6]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 437.

الضَّياع، وتحقيق إمكانيّة الوجود الحقّ[1]. وهو ليسَ سوى دعوة "(الدّازَين) نفسه إلى (مُمكن –الوجود) الذي يخصُّه"[2].

وعلى هذا الأساس، يكون الضَّمير بحدّ ذاته نمطاً من الوجود لا يأتي من السِّياق اليوميّ للهُمْ، إنَّما هو جهد الآنيّة للعودة إلى هُويّتها الخاصّة من خلال (تغيير كيانيّ) يوصِلُهُا إلى اكتشاف وُجود (الهُوَ Self) الأصيل[3]. لكنْ ينبغي ألا نفهم هُنا نداء الضَّمير بوصفِه نداءً أخلاقيّاً كما هو الفهم المُتعارَف عليه؛ إنّما هو نداء يهتف للموجود الإنسانيّ من أعماقه لتحقيق إمكانيّات وجوده، إذا أحسنَ الإنصات والفهم والاستجابة[4]، بما يفتَح أفُق ظهور النِّداء، ليمنَح إمكانيّة شدّ الآنيّة إلى نمط الانفتاح الذي يخصُّها[5].

وهكذا، فإنَّنا بما سرَدناه من أفكار وقضايا في هذا الفصل، نكون قد وضَّحنا كيفيّة الانتقال مع هيدجر من قصديّة الوعي إلى قصديّة الوجود الإنسانيّ في العالَم، سعياً لمجاوزة ميتافيزيقا الحضور التي انشغَلتْ بالموجود ناسيةً الوجود. وهذا يتمّ بإلغاء ثُنائيّة الذّات – الموضوع، من خلال تفتيت مركزّية الذّات المُتحكِّمة بالموجودات بفعل منطق المُطابَقة الميتافيزيقيّة الذي يُقيم الحقيقة على البرهان واليقين، واستبدال تلك المركزيّة؛ (أي الموجود البشريّ في العالَم). التي هي منطقٌ بصَريٌّ يفهَم الوجود الكاشِف بوصفِه انفتاحاً من خلال اختبار الحقيقة بالتَّجربة العيانيّة المعيشة؛ أي بالرُّؤية الحدسيّة للوجود بينَ التَّحجُّب واللاّتحجُّب، لتكون الآنيّة بناءً على هذه الرّؤى "مقام الاختلاف الأُنطولوجيّ"[6]، المُتجسِّدة استباقاً زمانيّاً نحو الموت، والمُتحرِّكة على نمط الإمكانيّة، لكونها تُعيِّن ماهيَّتها في كيفيّة ما، من حيث إنَّها لا تُوجَد وجوداً فعليّاً بحكم ماهيّة مُحدَّدة مُعطاة لها مُسبَقاً، بل توجَد عندما تُحقِّق احتمالات وجودها بما هي مالِكة لحُرِّيّة اختيار أساليب هذا الوجود المُتردِّد جدليّاً بينَ صيغ الوجود اليوميّ للهُنا؛ أي الوجود الزّائف (الأنا – الهُمْ)، وضُروب التَّقوُّم الكيانيّ للهُنا؛ أي الوجود الحقيقي (الأنية – الهُوَ). والتي باستجابتها لنداء الضَّمير تبلغ مقام الانفتاح الأُنطولوجيّ، الأمر الذي يُمثِّل الفعاليّة الأُنطولوجيّة المُحرِّضة، التي تدفع بها نحو تحقيق

([1]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 92. ويُنظَر : د. جمال محمّد أحمد سليمان : مارتن هيدجر– الوجود والموجود، 141.

([2]) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 238.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 237، 240.

([4]) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 95.

([5]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 240.

([6]) المرجِع نفسه، 365.

(انزياح) ما، وذلك من خلال أسلوب وجودها القارّ في قلب اللُّغة؛ أي بالانتقال مع هيــدجر، كما سنُفصِّل في الفصل القادم، من النَّموذج الإرشاديّ للوعي إلى النَّموذج الإرشاديّ للُّغة[1].

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه، 242.

الفصل الثّاني

الانزياح بوصفِه تمفصُلاً جدَليّاً – أُنطولوجيّاً

"الهجرة الجدَليّة المُضاعَفة للآنيّة بينَ الوقائعيّة والمُتخيَّل"

يكمُنُ جوهر الفَهم الجديد للّغة لدى هيدجر في كونِهِ ينتقل من النَّظَر إلى المنطقLogos تحت وطأة التّقليد المنطقيّ للعقل، الذي يُفسِّر الحقيقة من خلال مُطابقة العبارة للشَّيء (علاقة المحمول بالموضوع)، إلى قدرة المنطق على بيان أو تضليل نمَط الوجود اليوميّ للآنيّة المرتبطة به؛ فهو في كُلّ مرّة منطق لُغة عاديّة، موجود ضمن آنيّة طبيعيّة مُعيَّنة[1]. وهكذا لم تعُدْ اللُّغة في فهمِهِ "هُنا والوجود هُناك"[2]، من حيث إنَّهُ لا ينظر إلى الواقع المُعطى لتجربتنا بوصفِه مستقلاً عن اللُّغة، كأنّها مرآته، أو كأنَّ أشياءه موضوعات موجودة خارج اللُّغة، ويتمّ إحضارُها وإخضاعُها ميتافيزيقيّاً. إنَّما ينظُر إليها بوصفِها وجوداً في الكينونة، أو بمعنىً أدقّ بوصفِها لُغةَ الكينونة، مُتجاوِزاً بذلكَ النَّظرة التَّقليديّة إليها[3]، ومؤكِّداً فهمَهُ للحقيقة الكاشفة مُتقوِّمةً في ماهيَّتها من خلال الطّابع البصَريّ الأصليّ للمنطق، في تحوُّلٍ جوهره تجذير المعقوليّة ضمن اللُّغويّة[4]. أي بالانتقال من عقل مركزه الذّات إلى عقل مركزه اللُّغة[5]، وذلك بوصفِها حدَثاً ماهويّاً تأتي ضمنه الآنيّة للإجابة عن السُّؤال عن ماهيّة الوجود[6]، الذي أصبح يُفهَم "من خلال تأسيسه باللُّغة"[7]؛ أي من خلال قيامِها بتلك الوظائف التي كانت تُعزى من قبل إلى الوجود ذاته[8]، من حيث إنَّ أيّ مُقاربة للعالَم هي حُكماً مُقاربة للّغة التي تفتَحه[9]، بوصفِها تنطقُ الوجود[10] Language

---

([1]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 66-67، 78-79.

([2]) د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 61.

([3]) يُنظَر: د. عادل ضاهر: الشِّعر والوجود، 271-273. ويُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 86.

([4]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 24-25. ويُنظَر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 604.

([5]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 11.

([6]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 39.

([7]) إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 86.

(8) جون ماكوري : الوجودية ، 219.

(9) يُنظَر: عمارة ناصر : اللغة والتأويل، 17.

(10) يُنظَر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ، ج2، 604.

utters or speaks Being، أو بوصفِها بيت الوجود The house of Being ، إذ إنَّ الوجود في العالَم مُصمَّمٌ في أصله ليكون وُجوداً لُغويّاً[1].

وبهذا المنحى، لم تعُدْ اللُّغة مُجرَّد أداة اتّصال لتبادُل المعلومات الصَّحيحة، أو وسيلة تعبير عن الأفكار، إنَّما هي المكان الذي يكشف فيه الواقع عن ذاته، وتتحرَّك ضمنه الحياة الإنسانيّة[2]. فماهيّة الإنسان بوصفِه كائناً أُنطولوجيّاً قائمةً فيها لكونِهِ مُكتَنَفاً داخلها وبها[3] Within language and with language، ولكونها إظهاراً للوجود الذي تجلبه إليها، وتكشفه فيها[4]. الأمر الذي يسمح لكينونتنا بالظُّهور فيها من خلال التَّحجُّب واللاتحجُّب[5]، وهو الحَدث الماهويّ الذي يكسبُنا ملامِحَنا وأساليب وُجودنا، ويُمكِّننا من الانفتاح على المجهول[6]. إذ إنَّهُ "لو لم تكُن ماهيَّتنا تتضمَّن القُدرة على اللُّغة، لكان كُلُّ وجود مُنغلِقاً أمامَنا، بما فيه وُجودُنا نفسه. فلولا اللُّغة لما أمكَنَ للإنسان أن يكون، وما أمكَنَ أن يُوجَد بأيّ أُسلوب يُمكِن أن نتخيَّله"[7].

وبهذه الطَّريقة أصبح بإمكاننا أن نفهم الكيفيّة التي تُؤلِّف بينَ الآنيّة واللُّغة؛ فهيَ مأواها لأنّها أصلاً مأوىً للوجود، ولأنَّ بنية الآنيّة الأُنطولوجيّة مُتجذِّرة في المنطق العيانيّ. أي بالمعنى ذاته أصبَح الموجود البشريّ مُنفتحاً بأساليب وجود مُختلفة في العالَم، وعلى العالَم، لكونه يُقيم في عالَم اللُّغة من جهةٍ أُولى، ولكونه من جهةٍ ثانية يعيش في أساليب وجوده المُتردِّدة جدليّاً بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ بما هو ساعٍ في اللُّغة ومن خلالها للتَّقوُّم الكيانيّ. وهو الأمر الذي يُمهِّد الطَّريق واسعاً لإيضاح كيفيّة التَّأويل الأُنطولوجيّ للانزياح بوصفِه (هِجرة آنيّة) كما سنفصِّل لاحقاً.

---

(1) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 232، 256. ويُنظَر: فتحي المسكيني : نقد العقل التأويلي ، 22.

(2) يُنظَر: تيري إيغلتون: نظرية الأدب، 107.

(3) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ، 28 ـــ 29. ويُنظَر: إبراهيم أحمد : اللغة والوجود ، 51 . ويُنظَر: عبد الكريم شرفي : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، 111.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه،111. ويُنظَر: إبراهيم أحمد : اللغة والوجود ، 51. و يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 210. ويُنظَر: تيري إيغلتون: نظرية الأدب، 107. و يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ، 130.

(5) يُنظَر: مارتن هيدجر : أليثيا ـــ هيراقليطس ، الشذرة السادسية عشرة ، من كتاب " نداء الحقيقة " ، 236 ـــ 237.

(6) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 50.

(7) د.عادل مصطفى: فهم الفهم، 258.

إنَّ الوجود كما يعتقد هيدجر "يُنادي ويسألمن خلال اللُّغــة"[1]، والــدَّرس الأوّل الــذي ينبغي علينا أن نتعلَّمه هو كيفيّة الإصغاء إليه من خلال الإصــغاء إليهــا، لأنّهــا تتحــدَّث بذاتها، وإصغاؤنا إليها بوصفِه استجابةً لنداء الوجود هــو الــذي Language speaks ينتشلنا من السُّقوط في يومياتنا العاديّة[2].

لكنْ، كيفَ يُمكِن للّغة أن تتحدّث بذاتها؟

لعلَّ الخُطوة الأولى لفهم ذلك ترتبط بما ذكرناه سابقاً، فاللُّغة ليستْ تعبيــراً يســتخدمه الإنسان، أو مُجرَّد أداة اتِّصال؛ إنَّما هي إظهار للوجود يتركه الإنسان يحدُث بوصفِه واقعــة لُغويّة[3]. وهذا الحُدوث يبدأ أوَّلاً عن طريق الإصغاء الذي لا ينفصِل مُطلقاً عن فعل الــتَّكلُّم بذاته بما هو ليس فقط إصغاء للكلام الذي نتكلَّمُهُ، بل هو قبل أي شيء آخَر إصغاء[4]. فقدرة فقدرة الإنسان على الكلام لا تتحقَّق إلا بالإصغاء الذي يجعله قادراً على قول الكلمة[5]، لأنّنا لأنَّنا عندما "نتكلَّم نُنصِتْ إلى هذا الذي يُقال الذي يأتي صوبنا مع اللُّغة"[6]. وبهذا لــم يعُــدْ الكلام مُجرَّد نشاط من نشاطات الذات، إنَّما هو حامِلٌ أصليّ للفهم تبني عليه الآنيّة نمَط الهُنا الذي يخصُّها؛ فمفهوميّة الوجود في العالَم أصبحتْ من خلال هذا التَّوجُّه تتشكَّل سلَفاً بواسطة ظاهرة الكلام، بوصفِه الأساس الكيانيّ – الأُنطولوجيّ للُّغة[7].

غيرَ أنَّ هذا التَّأويل لا ينتهي عند هذا الحدّ، فالانتقال لدى هيدجر من النّموذج الإرشاديّ للوعي إلى النّموذج الإرشاديّ للُّغة لا يقوم على النَّظر إلى الآنيّة بوصفِها فقط موجوداً يتكلَّم، أو (وجوداً في) مُتكلِّماً، بل بوصفِها إمكانيّة وجود ماهويّة في السُّكوت[8](الصّمت Quite).

([1]) محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 53.

([2]) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 39. ويُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 28. ويُنظَــر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 53.

([3]) يُنظَر: د.عادل مصطفى: فهم الفهم، 290.

([4]) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى – قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، تلخيص وترجمة: بسّام حجّار (بيروت– لبنــان، الدار البيضاء– المغرب: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 1994) 46.

([5]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 51.

([6]) محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 62.

([7]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 205–206. ويُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيــدجر – دراسة فلسفيّة في قصيدة "شتيفان جئورجه" "الكلمة" (الإسكندريّة – مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2002) 17.

([8]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 206.

وذلك لأنَّ "اللُّغة تتوجَّه بذاتها إلى نداء الوجود الصّـــامت The call of silence being الذي يتحدّث في صمت، ويدعو إلى (اللّوجوس)"[1].

ويُمكن تكثيف هذا الفَهم في عبارة هيدجر: "الكـــلام مُـــتكلِّم"[2] Speech speaks، فالإنسان يتكلَّم باستمرار وإن لم لا يتفوَّه بأي كلام[3]، لأنَّهُ يصغي إلى كـــلام الوجـــود، ولا سيما في الصَّمت والسُّكون[4]؛ فهو لا يسمع لأنَّهُ يملُك أُذنين، بل له أُذنان لأنَّه مـــن حيـــث وجوده يسمَع، والإصغاء والصَّمت إمكانيّات وجوديّة للإنسان بوصفِه مُتكلِّماً[5]. وعلى هـــذا الأساس تتكلَّم اللُّغة، وذلك لأنَّ "رنين الكلمات في الصَّـــمت The ringing of stillness نابع من اللُّغة لا من الإنسان، لأنَّ ما يتجلّى في اللُّغة هو عالَم الوجود نفْسِه"[6]. وهذا التَّوجُّه التَّوجُّه لدى هيدجر مُتَّصل باعتقاده الرّاسخ أنَّ حقيقة الوجود أسبَق من كُلّ الحقائق المُتعلِّقـــة بالموجودات[7]، لذلكَ فإنَّ "التَّكلُّم هو من قَبْلُ إنصاتٌ"[8]، من حيث إنَّ اللُّغة تُوجد دوماً قبـــل الذّات الفرديّة، لكونها الميدان الذي تترعرع فيه تلكَ الذَّوات[9]، ومن خلال أســـبقيّة اللُّغـــة يتمكَّن الإنسان من تبيُّنِ مُختلف الأشياء والموجودات من خلال كلامه[10].

وهذا يعني أنَّ الإنسان ليس هو من يستخدم اللُّغة، بل "هي التي تتكلَّم مـــن خلالـــه"[11]، فنحن عندما نتكلَّم ننصِت لذلكَ الذي يأتي صوبنا مع اللُّغة، فنكرِّر ونُعيد قول ما قيـــل ومـــا سَمعناه واستجبنا لندائه [*] ، بكلامٍ هو أساس المعقوليّة[12]. لكنَّ ذلكَ لا يعنـــي أنَّ معقوليّـــة اللُّغة قائمة في مُنعرج هيدجر اللُّغويّ على توجُّهات لسانيّة لها أصولُها الميتافيزيقيّـــة، إنَّمـــا على العكس من ذلك، فهو يريد أن يكشف عن الحُكم الأُنطولوجيّ المُسبَق الذي أُسِّستْ عليه

([1]) د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 107.

([2]) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 8.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 7.

([4]) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 48.

([5]) يُنظَر: د. عبد الحميد الصّالح: مبادئ الفلسفة (دمشق- سورية: منشورات جامعة دمشـــق - كلِّيّـــة الآداب، ط8، 1425-1426 هـ/2004-2005م) 262.

([6]) يُنظَر: د.عادل مصطفى: فهم الفهم، 260.

([7]) يُنظَر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 128

([8]) مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 271.

([9]) يُنظَر: تيري إيغلتون: نظريّة الأدب، 107.

([10]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 63.

([11]) عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 110.

(*) المقصود بالتِّكرار هُنا هو تكرار وجود الموجود من حيث هو فجوة اختلاف.

([12]) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 17.

اللُّغة من خلال الحَدْس الذي يُؤوِّل المنطق في أُفُق الزَّمان الذي يُقوِّمه[1]؛ أي بالمعنى ذاتــه هو يرغب في تجاوز الفَهم الشّائع للّغة بوصفِها مُجرَّد أداة نتحدّث بها، لتُصبح هــيَ التــي تتحدّث[2]. غيرَ أنَّ هذا التَّوجُّه، وإنْ كان في جوهره وفيّاً لمُنطلقات مُجاوَزة مركزيّة الــذّات الميتافيزيقيّة، من حيث إنَّه يُحجِّم دور الإنسان إلى حدٍّ بعيد، لكنَّه لا يعني في الوقت ذاته أنَّ هيدجر قد أراد أن يُلغي ذلك الدَّور بجعل الإنسان مُتلقّياً سلبيّاً في عمليّــة الفهــم[3]؛ وهــي المسألة التي حاول أن يتجاوَزها من خلال القول إنَّ اللُّغة عندما تتكلَّم، وتسمَح بتنظيم مجال الانفتاح die Offenheit لإقامة الإنسان في حدوث الحقيقة، فإنَّ ذلك لا يُمكِن أن يحدُث إلا عن طريق الإنسان ذاته، بوصفِه، في كينونته، المَعنيّ الوحيد بما تقوله اللُّغة، فهــو الكــائن الوحيد الذي يتساءل عن الوجود، وهو الحارس المُتوتِّر النَّبيه الذي ينفتح على أُفُق الوجــود بإفساح المجال لحُدوث حقيقة شيء ما من خلال انتمائه إلى تكلُّم اللُّغة، وإنصاته المُسبَق لنداء الوجود الصّامت، وهو الأمر الذي يُتيح للّغة أن تُفصِح عن ماهيَّتها من خلال فعل الكلام[4].

ولكنَّ هذا الفعل الماهويّ المذكور أعلاه، لا يُمكِن بلوغه إلا من خلال ما يُسمّيه هيدجر (خبرة اللُّغة language experience)، التي نحياها بترك الموجودات لتُوجَد (لتَظهَر to make appear)، وتُعبِّر عن نفْسها بنفسها[5]. وهو الأمر الذي يتمّ أصلاً بالإنصات إلــى اللُّغة ذاتها عندما تتحدّث فَنُصبِح مُكتَفينَ في وجودِها[6]؛ لأنَّنا عندما "نتيح لأنفسنا أن نُشارك في عالَم اللُّغة، وأن نخضع له، فإنَّ هذه الخبرة يُمكِن أن تُحدِث لنا تحوُّلاً"[7]. وهذا يعني أنَّ أنَّ الدُّخول في تجربة مع اللُّغة To undergo an experience with language بما هو وعيٌ (إدراكٌ) مُسبَق Pre –awarness ينطوي على تأكيدٍ "أنَّ هناك فــي الفَهــم الإنسانيّ وعياً بالأسبقيّة الأُنطولوجيّة للزَّمانيّة، وأنَّ الوجود يكون معروفاً من قبــل، بشــكلٍ

([1]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 141.

([2]) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 29.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 25. ويُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 63.

([4]) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطَّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 250. من تقديم المُترجم. ويُنظَــر: د. ســعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 25، 29–30. ويُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 63. ويُنظَر: د. عبــد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 600.

([5]) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيّا اللّغة عند هيدجر، 59. ويُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 151. 151.

([6]) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 43.

([7]) المرجِع نفسه، 25.

ما"[1]. من دون أن تصادِر هذه البنية المُسبَقة Fore – structure للفهم الوجودَ الخارِج في العالَم، بوصفِهِ مشروعَ وجودٍ على نمط الإمكانيّة لا يُحدّد مُسبَقاً. فمعنى أن نعيش تجربة مع اللُّغة هو أن نكون على الطريق To be on the way إليها[2]، من حيث إنَّ هذا يفتح إمكانيّات وجودنا الماهويّ فيها وبها، بوصفِها سكَنَنا (السَّكَن – الإقامة Dwelling) المرتبِط بصميم وجودنا[3]، الذي نبلُغه بمحاولة "فهم اللُّغة من خلال اللُّغة؛ أي من خلال فهم ما ينتمي إلى اللُّغة، أي فهم ماهيّتها"[4].

إنَّ معاناة خبرة اللُّغة بالدُّخول في تجربة معها لا يعني إجراء تجارب عليها أو جمع معلومات عنها على طريقة عُلماء اللُّغة، وإنَّما يعني التَّحرُّر في طريقنا إليها من الأساليب التَّقليديّة التي تفهمُها فهماً مُسطَّحاً بالنَّظر إليها على أنّها قواعد وصياغات منطقيّة يُمكِن السَّيطرة علها وإخضاعها من خلال نوع من التَّفكير الإحصائيّ – الحسابيّ التَّمثُّليّ[5] calculative representative thinking، الذي لا يُبقي "إلا الجانب الخارجيّ لِلُّغة"[6]. ومع ذلك فإنَّ هيدجر لا يستبعد الجانب الإشاريّ للُّغة بوصفِها تُشير إلى معنىً موجود في عالَم سابق إيّاها Pre –linguistic world؛ أي إلى الوجود نفسه، ولكنَّهُ في الوقت ذاته لا يجعَل اللُّغة علامات تتَّجه نحو الخارج، إنَّما إشارات تكشف عن شيء مستور، بجعل الوجود حاضراً داخل الكلمات[7].

وهذا الاعتقاد يعني، إذا اتّكأنا عليه في ضوء عملنا على التَّأويل الأُنطولوجيّ للانزياح، أنَّنا بإزاء مرجعيتين تتضمَّنُهما إحالة واحدة؛ أي إنَّ اللُّغة تُحيل على (عالَمين في عالَم واحد)[*] ، هو عالَمها الذي يُكتَنَفُ ضِمنه العالَم السّابق، الذي تغيَّر بشكلٍ ما ضمن العالَم المُنفتِح فيها. وذلك بالنَّظر إلى أنَّ الآنيّة تتباعد في كلّ مرّة عن ذاتها بوصفِها موجوداً لُغويّاً – استباقيّاً على نمَط الإمكانيّة، يتردّد في خيَاراته واختياراته بينَ الوجود الزّائف والوجود

([1]) سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 125.

([2]) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 8.

([3]) يُنظَر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 151.

([4]) د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 127–128.

([5]) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 46. ويُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 25–26، 39، 126–127.

([6]) مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب "مارتن هيدجر – في الفلسفة والشِّعر"، 87.

([7]) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 133. ويُنظَر: عبد الحميد الصّالح: مبادئ الفلسفة، 265.

(*) سنُفصِّل في هذه المسألة لاحِقاً خلال هذا الفصل.

الحقيقيّ ، ويُموِّهه المنطق الذي هو من شأنه، بما هو اختلاف قائم في العالَم بينَ التَّحجُّب واللاتحجُّب. ولعلَّ في هذا التَّأويل اختلافاً جوهريّاً عن المفاهيم المُتداوَلة في المناهج ذات الأُصول اللِّسانيّة، الوطيدة الصِّلة بميتافيزيقا الحضور؛ فالشَّيء لا يكون واقعيّاً وحقيقيّاً في ميتافيزيقا الحضور، كما ذكَرنا من قبل، إلا بوصفِهِ قابلاً للتَّمثُّل والقِياس وفق آليّات العقل المنطقيّة – الإحصائيّة من تحليل وتركيب وحصر واستنباط، وهو فهمٌ يرفضه هيدجر، وينظُر إليه بوصفِهِ إدراكاً قاصراً للّغة يجب أن يخضَع لمُساءلة الإنسان الخارِج والمُنفتِح على الوجود[1].

لقد كانت "العلامة منذ سوسير هي الدّال والمدلول، والجمع بينَهما يُفيد الحضور، يُفيد الوجود الحاضر"[2]. فهو كما يعتقد دريدا [*] J.Derrida لم يُخلِّص الدّالّ من شُحنته الميتافيزيقيّة بوصفِهِ شيئاً مُجرَّداً، ومن ثمَّ فقد أبقى المدلول تحت رحمة المُتصوَّر الفكريّ للذّات المتعقِّلة، والذي يحتاج إلى الصَّوت بوصفِهِ سمعيّاً لتتمكَّن تلك الذّات من إحضاره وتمثُّله[3]. وهذا الحُضور هو الذي يُحدّد ماهيّة العلامة، ولا يُمكِن تجاوُز ذلك إلا بتحريرها من التَّحديد الدَّقيق له[4]. وهو توجُّهٌ يتقاطَع إلى حدٍّ بعيد مع نظرة هيدجر ذات الأسبقيَّة التَّاريخيَّة، التي ترى أنَّ الدّلالةَ إفسادٌ للعلامة لكونها تختبر الموجود بناءً على ما يدلّ في

([1]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 58، 213. ويُنظَر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 245، من تقديم المُترجِم.

([2]) جاك دريدا وموريس بلانشو: الوجود المكتوب – الدّال المقروء في غيابه، ترجمة: إدريس كثير وعزّ الدين الخطابي (مجلّة كتابات مُعاصرة: بيروت – لبنان، مج7ع27، 1996) 35.

(*) (1930–2004): ينتمي دريدا إلى مجموعة من المُفكرين الفرنسيين الذين يُمكن أنْ نصفهم بِ (ما بعد البنيويين) بوصفِهم يُمثِّلون اتّجاهاً كانَ يرغب بتأكيد ما سُمِّيَ (الاختلاف). شكَّلتْ أعمال دريدا قوّة كبيرة في الجدَل الأدبيّ والفلسفيّ المُعاصر، وقد أثبتَ في قراءته للنّصوص الفلسفيّة أنَّ التُّراث الفلسفيّ الغربيّ ظلَّ دائماً مُتشبِّعاً بما سمّاه (مركزيّة الكلمة) أو (ميتافيزيقا الحضور). إذ ربط في هذا السِّياق المنطق Logos بوصفه يتعيَّن من خلال سمتيّ الصّوتيّ والحُضور بالتَّمركز، ليكون التّمركز المنطقيّ بهذا المعنى مُرادِفاً للتّمركز اللّفظيّ ، من حيث إنَّ دريدا قد كشف من خلال ذلك أنَّ الفكر الغربيّ مهما تشعّب يُعلي في النّهاية من شأن الكلمة المنطوقة، ويستبعد الكلمة المكتوبة. ومن ثمَّ، فإنَّ نظريّات الفلسفة وأُطروحاتها المُختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد عمِل هو على نقده من الدّاخل في ضوء رغبته بمجاوَزة التَّمركزالميتافيزيقيّ التَّقليديّ. يُنظَر: جوناثان كلر: جاك دريدا، من كتاب البنيوية وما بعدها، تحرير: جون ستروك، ترجمة: د. محمّد عصفور (الكويت: سلسلة عالم المعرفة – سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يصدرها المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 206، فبراير 1996) 179–180.ويُنظَر:د. ميجان الرّويلي وَ د. سعد البازعي: دليل النّاقد الأدبيّ، 218 –219.

([3]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 230–231.

([4]) يُنظَر: جاك دريدا وموريس بلانشو: الوجود المكتوب، 35–36.

الحُضور والتَّمثُّل والمُطابقة، وليسَ بالارتكاز على ما يُبيِّنُ ويُظهِر ويكشف[1]. إذ إنَّهُ يريد بهذا أنْ يقلب النَّظرة نحو اللُّغة بوصفِها موضوعاً للدِّراسة العقلانيّة المضبوطة علميّاً[2]، ذلكَ لأنَّ مُعظم الدِّراسات التي اهتمَّتْ باللُّغة طبَّقت عليها مناهج منطقيّة صارِمة بدعوى الالتزام بالعلميّة، من حيث إنَّهُ يتمّ ردّها إلى بُعد منهجيّ أُحاديّ النَّظر، لم يُنتِج سوى لُغة واصفة للُّغة، الأمر الذي اختزَل ماهيَّتها، وحوَّلها إلى مُجرَّد تصاميم ورُسوم ومُخطَّطات حسابيّة قاصرة [3]. فالنَّظرة الخاطئة إلى اللُّغة بوصفِها نتاجاً لعمليّة النُّطق الفيزيولوجيّة والفيزيائيّة والنَّفسيّة حوَّلها إلى وسيلة أو أداة تؤدّي وظيفة تقييديّة، وهي قضيَّة تُبعِدنا عن اختبار أصلِها الماهويّ الكامن في الصَّمت الذي يمنَحُها الصّوت، لتُعطي وتُحرِّر بوصفِها الكيان الحقيقيّ الذي يُحضِر العالَم إلى الوجود[4]. وهذا ينقُل المدلوليّة من المستوى السّيميوطيقيّ للألفاظ، لتتجذَّر في الحقل الكيانيّ للآنيّة ، من حيث إنّها تستمدّ كينونتها من العيانيّ – اليوميّ أوَّلاً، ثمَّ تتّجه نحو مقامِها الأُنطولوجيّ"[5]، في تحوُّلٍ يقودُنا لنقل مفهوم الانزياح من شِعريّة مُؤسَّسة على الدَّلالة الصَّوتيّة – السَّمعيّة، إلى شِعريّة الدّلالة البصَريّة – الحدسيّة، القائِمة على خوض تجربة مع اللُّغة بما هيَ آنيّة يُموِّهُها المنطق البصَريّ الذي هو من شأنِها في العالَم المعيش، حيثُ ينبثِق الانفتاح.

لكنَّ بناءَ شِعريّة مُؤسَّسة على تأويل الدَّلالة البصَريّة بما هيَ تجربة لُغويّة في العالَم يستدعي مفهوماً أساسيّاً آخَر لدى هيدجر ألا وهو (الحوار)، الذي يحتلّ موقعاً محوريّاً في تفكيره إلى حدّ يذهب معه إلى القول إنَّ "اللُّغة جوهريّة لأنّها حوار"[6]. والحوار ليسَ أسلوباً أُسلوباً من أساليب استعمال اللُّغة فقط، إنّما أصالة اللُّغة، من حيث إنَّ كينونة الإنسان بوصفِه حواراً مُؤسَّسة عليها، لا تتحقَّق أيضاً إلا في كونها حواراً[7]. لذلك فهو سنَد وجودنا في العالَم؛ إذ لا يتمّ بوصفِه استمراراً ودواماً في قلب الحضور إلا عندما ينفتح الزّمن في

([1]) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 38-39.

([2]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 25.

([3]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 60-61، 64، 66.

([4]) يُنظَر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 157. ويُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 110. ويُنظَر: د.عادل مصطفى: فهم الفهم، 257. ويُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 14. ويُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 35-36. ويُنظَر: تيري إيغلتون: نظريّة الأدب، 107.

([5]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ: 191.

([6]) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 59.

([7]) يُنظَر: مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشّعر، من كتاب "مارتن هيدجر – في الفلسفة والشِّعر"، 87.

امتداداته[1]، أي إنَّ حدوث أي حوار أصيل يكمُن في مدى قــدرة الإنســان علــى السَّــمع والإصغاء لبلوغ انفتاح الآنيّة[2]. لكنَّ الانتقال به من لُغة الكشف إلى لغة وصف الموجودات (أي إلى موضوعات اللُّغة)، ينقلُهُ من الكلام بوصفِه وجوداً حقيقيّاً (أي بوصفِه ضرباً مــن ضُروب التَّقوُّم الكيانيّ للآنيّة)، إلى اللَّغو بوصفِه ثرثرةً وقيل وقال (أي بوصفِه ضرباً مــن ضُروب الوجود اليوميّ التَّوسُّطيّ الزّائف للآنيّة)، وهو الأمر الذي يجعَل (الفهم) وهماً زائفاً، وبعيداً عن إدراك الوجود في انفتاحه على العالَم. على الرَّغم من احتفاظ هذين الشَّكلين بقدرة جدليَّة تتحرَّك بينَ الكلام واللَّغو[3].

من هنا، فإنَّ هيدجر يُوحِّد اللُّغة والحوار والآنيّة في وَحدةٍ أُنطولوجيّة فاهِمــة، وذلــك بوصف الآنيّة مُتقوِّمة في الكلام الذي هو الجوهر الكيانيّ للّغة بما هي وجــود كمــا ســبَق القول. فالفهم لا يتعلَّق بقصديّة سلوك الذّات تجاه موجود معيش، بل يتعلَّق بكيفيّة الآنيّة ذاتها من خلال مُلاقاتها للموجود العيانيّ، وإبصارها لنمط وجودها، وإمساكها بكيفيّة هذا الوجود، وتصوُّرها لمعناه[4]. الأمر الذي يُجذِّر الفهم في بِنية اليوميّ الرّاهن بوصفِها هي كلامَها ذاته عن نفسها، إذ لا قوام لليوميّ سوى تفسيريّته التي يُنتِجُها عن نفسه في اللُّغة العاديّة في كُــلّ مرّة. فالزَّمان هو طريقتنا اليوميّة في تأويلنا لأنفسنا في اللُّغة ومن خلال اللُّغة[5].

وهذا يُؤكِّد أنَّ الفهم التَّأويليّ هو مشروع الوجود هناك ذاته بوصفِه نوعاً أو نمَطَ وجود الإنسان نفسه[6]؛ أي بالمعنى ذاته "هو فتح لفهم العالَم، أي لنمط الوجود – في– الذي هو من من شأن (الدّازَين) "[7]. وهو الأمر الذي يُحوِّل ظاهراتيّة هيدجر إلى تأويليّة[8]؛ إذ إنَّ تحليل تحليل الآنيّة مُتضمَّن ضروريّاً في تأويل الكينونة[9]، ذلك منذ اللَّحظة التي يتماثل فيها التّأويل التّأويل مع وجود الكائن بما هو استباقيّة فهم مُتواشج مع الوجود لا بوصــفِه وعيــاً، بــل

([1]) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 60–61.

([2]) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 108. ويُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 109. ويُنظَر: عبد الحميد الصّالح: مبادئ الفلسفة، 264.

([3]) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 18–19. و يُنظَر: عبد الحميد الصّالح: مبادئ الفلســفة، 262–263.

([4]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 70.

([5]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 121.

([6]) يُنظَر: جياني فاتيمو: نهاية الحداثة، 130. ويُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 79.

([7]) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 192.

([8]) يُنظَر: د.عادل مصطفى: فهم الفهم، 215.

([9]) يُنظَر: فرانسواز داستور: هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان، 44.

بوصفِه كينونة مُكوِّنة للآنيّة[1]. فالوجود تأويل، والمعنى الكيانيّ للمعرفة عند هيدجر حالٌ من من أحوال الآنيّة بوصفِها وجوداً في العالَم، وليس إدراكاً واعياً[2]. لكنَّ هذه المعرفـة التـي يجب أنْ تمتلكها الآنيّة لتتمكّن من تجربة موجود قائم في مُحيطها هي معرفة مُسبَقة[3]، لأنَّ مركزيّة الوجود الإنسانيّ لديه هي مركزيّة الكائن الذي يفهَم الكينونة فَهماً مُسبَقاً[4]، الأمـر الذي يعني أنَّ هيدجر يقلُب التَّصوُّر السّائد في المعرفة من حيث إنَّه يجعل معرفـة الوجـود تبدأ بتأمُّله أوّلاً قبلَ معرفته[5]. ولذلكَ فإنَّ بنية الفهم المُسبَقة هذه تُرسِّخ مسألة تجاوُز ثُنائيّـة الذّات –الموضوع بربط الآنيّة بالواقع من خلال سُؤال الكينونـة – القلِـق[6]. إلا أنَّ هـذا الاستباق للمعرفة باستفهام لا يُلغي الإنسان، بل "يَنْصَبُّ على الطّريقة التي يُلاقي بها كـائن الكينونة"[7]. فالفَهم التَّأويلي ليسَ موضوعاً مُنتهياً، لأنَّ الزّمن ليسَ وسَطاً نتحرَّك فيه، بل هو هو بِنية الآنيّة نفسها التي لا تتطابق مع ذاتها الاستباقيّة نحو الموت. لهذا فـإنَّ الفهـم هـو سيرورة وبُعد من أبعاد الدّيناميّة الدّاخليّة لِعُلوّ الآنيّة المُتواصِل في الزَّمن، والمُتباعِـدة فـي وجودها المقذوف دائماً للأمام، بحثاً عن أنماط مختلفة لإمكانيّات أُنطولوجيّة، وأساليب وجود موهوبة من جهة اشتراع سابق لمعنى وجود الموجود كُلِّيّاً، المسألة التي تُلغي وجود جـوهر ثابت أو ماهيّة مُقرّرة سلَفاً[8]. وبهذا توحّد الرُّؤية السّابقة اللُّغة والحوار والآنيّة فـي بنيـة الفَهم لأنَّ "الفَهم الذي يتحصَّل لكائن ما عن وضعه وعن مشاريعه لا يُمكِن أن يُفسَّر، ومن ثَمَّ أن يُؤوَّل، إلا في وسط التّكلُّم باللُّغة"[9]. وبناءً على ذلك، فإنَّ الكيفيّة التي يتمّ بها فهم الانزياح الانزياح تتأسَّس لدينا على مُحاوَرة الدَّلالة البصَريّة المعيشة للمنطق العيانيّ الذي هـو مـن شأن الآنيّة الفاهِمة التي تخصُّه، ذلك بوصفِها فعاليّة استجابة لنـداء الوجـود علـى نمـط الإمكانيّة، بما هي سَبْقٌ مُستمرّ لذاتها، وبأساليب واختيارات مُتعدِّدة ومُموَّهة في آنٍ معاً.

---

(1) يُنظَر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 71-72.

(2) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 183، 225.

(3) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 72.

(4) يُنظَر: بول ريكور: من النَّصّ إلى الفعل، 68.

(5) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 67.

(6) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 232. ويُنظَر: بول ريكور: من النَّصّ إلى الفعل، 70.

(7) المرجع نفسه، 68.

(8) يُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة، 108. ويُنظَر: تيري إيغلتون: نظريّـة الأدب، 106. ويُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 284.

(9) بول ريكور: فلسفة اللُّغة، ترجمة: د. علي مقلّد (مجلّة العرب والفكر العالميّ: بيروت – لبنان، ع8، خريف 1989) 29.

وفي سياق متَّصل، فإنَّ لدى هيدجر خُطوة جوهريَّة أخرى في تأسيسه لبنية الفهم بما هيَ بنية محوريَّة في تأويلنا الأُنطولوجيّ للانزياح، تكمُنُ هذه الخُطوة في تمييزه الأُنطولوجيّ بينَ الكلام Speech والقول Saying؛ إذ إنَّ " قال (...) و(تكلَّم) ليسا شيئاًواحداً، ويُمكِن لشخص أن يتكلَّم ويتكلَّم بلا انقطاع من دون أن يقول شيئاً، في حين قد يسكت شخص آخَر، إنَّهُ لا يتكلَّم، ويُمكِن أن يقول في عدم تكلُّمه الكثير "[1]. فاللُّغة من حيث إنّها قول هي أكثَر من مجرَّد الكلام[2]، لأنَّ الكلام لا يكون ماهيّة للّغة إلا بوصفِهِ قولاً يُعيِّن التَّشكُّل الوجوديّ؛ فأن تقول يعني أن تكشف، بينَما يظلّ الكلام في نطاق المظهر المدنيّ للتّجربة. لهذا يُعرِّف هيدجر القول بوصفِهِ زوج (الإصغاء– الصُّموت). إذ للصّمت أحياناً، كما بيَّنّا من قبل، إمكانيّات انفتاح على العالَم وعلى الآخَر أكبَر من الكلمات[3]، التي ظلَّتْ مقارباتُها اللِّسانيّة خاصّةً، والمنهجيّة – العلميّة عامّةً، عند مستوى التَّكلُّم، من دون بلوغ مستوى القول[4]. لكنَّ هيدجر لا يقف عند هذا الحدّ ، بل يسعى إلى ضبطٍ مفهوميّ أعمَق للفعاليّة الأُنطولوجيّة للّغة، ذلك من خلال مفهومٍ أُنطولوجيّ يُمثِّل حُدوث اللُّغة في كُلِّيَّتِه، ويدعوه القولةdie Sage، التي يُمكِن فهمُها انطلاقاً من القول ذاته بوصفِهِ إبانةً، مِنَ الفعلَ Sagan؛ أي جعلَ الشَّيء يظهَر ويُرى ويُسمَع[5]. أو بالمعنى ذاته نستطيع أنْ نفهمَها من ناحية حُدوث اللُّغة فيها بوصفِها بيَاناً[6]Zeige؛ الذي لا يقوم على أساس علامات ما، إنَّما تنشأ جميع العلامات عن إبانة البيان، إذ تجِدُ تلكَ العلامات أصلَها ومصدَرها في ذلك المجال أو الأُفُق من حيث إنّها فحوى الإبانة[7]. ولمّا كان هيدجر بربطه السّابق بينَ القول والقولة والإبانة يؤكِّد فهمَهُ الظّاهراتيّ– البصَريّ للمنطق بما هو الكلام المُبينُ [8]للموجود العيانيّ في في العالَم، فإنَّ الحدوث الكُلِّيّ للّغة يعني بتعبير هيدجر أنَّ "ما يتحرَّك في إبانة القولة هو الخصّ das Eignen"[9]، والخصّ هو إظهار للخاصِّيّة، والخاصِّيّة أو الخُصوصيّة das Ereignis عندما تجلُبان الإبانة بوصفِها خصّاً إلى ما يخصُّها، تشقّان طريق القولة إلى

([1]) مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 269.

([2]) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 32.

([3]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 260. ويُنظَر: بول ريكور: من النَّصّ إلى الفعل، 72.

([4]) يُنظَر: المرجعِ نفسه، 72.

([5]) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 270.

([6]) يُنظَر: المرجعِ نفسه، 270–271.

([7]) يُنظَر: المرجعِ نفسه، 271. ويُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 45.

([8]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 76.

([9]) مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 274.

اللُّغة بإحضار الشَّيء أو الموجود إليها، وتركه ينكشف فيها كما هو، الأمر الذي يعني أنَّ إبانة القول تسمَح للكائن بالتَّجلّي فيما يخصُّه[1]؛ أي في المُنفتَح الذي يخصُّه. لذلك فإنَّ الإنسان، بوصفِه مُتكلِّماً ينتمي إلى الوجود،لن يتمكَّن من تبينِ الأشياء إلاّ بقدر ما يسمَح لمقال اللُّغة بأنْ يتكلَّم من خلال الخُصوصيّة التي تُجمِّع القولة وتبسُطها في هيكل الإبانة. وبقدر ما يُحسن الإنسان الإصغاء إلى القولة بما هي حدوث كُلِّيّ للّغة، تمنَحُهُ الخصوصيّة إمكانيّة الإقامة في الماهيّة؛ أي ضمن ما يخصّ القولة من خلال التَّكلُّم الحقيقيّ الذي هو استجابة من الكائن لنداء الكينونة، ليضَعه على الطَّريق إلى اللُّغة انطلاقاً من خُصوصيّة القولة بالكلام أو بالصَّمت[2]. فاللُّغة من حيث إنّها بيت الوجود، هي القولة بوصفِها صوت الخُصوصيّة[3]؛ لأنَّ مهمَّتها تكمُن في إنارة الوجود[4]، إذ هي "المكان الذي تتجلّى فيه الإنارة تجلِّيّاً أصيلاً"[5].

أصيلاً"[5].

إنَّ ماهيّة اللُّغة تتحقَّق في القول الكاشف بوصفِه الحدَث الذي يُتيح لشيء أن يُرى ويُسمَع في الانكشاف. فهي بهذا المعنى الحدَث الذي يحدُث بعيداً عن التَّسلسُل المنطقيّ للأسباب والنَّتائج، مانحاً الإنارة والإظهار وانفتاح الموجودات من خلال التَّحجُّب[6]. وهذا الحدَث بوصفِه الوَحدة الأُنطولوجيّة لحُدوث اللُّغة يدعوه هيدجر (الشِّق الفاتح der Aufrib) الذي يُرينا خاصِّيّة الكلام في انبساطه الطَّليق المُستجمَع في الإبانة[7]؛ أي عندما تستجمِع الخُصوصيّة الشِّقّ الفاتح للقولة بوصفِها حُدوثاً للّغة من خلال التَّكلُّم، ثمَّ تبسطه، ليكونَ هيكل الإبانة المُتنوِّعة بوصفِه انكشافاً تتخلَّلُهُ كيفيّات القول مُتعدِّدة الأشكال، التي تفتَح عالَم الحُضور والغياب، الظُّهور والانسحاب. العالَم الذي تكون خُصوصيَّته هي أكثَر الظّاهر ظهوراً، وأكثَر المُتحجِّب تحجُّباً. أكثَر القريب قُرباً، وأكثَر البعيد بُعداً، حيثُ يُقيم الفانونَ

([1]) يُنظَر: المرجع نفسه، 277. ويُنظَر: المرجع نفسه، 253، من تقديم المُترجِم.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 277، 281. ويُنظَر: المرجِع نفسه، 256، من تقديم المُترجِم. ويُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و و الميتافيزيقا، 63.

([3]) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 282–283.

([4]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 50.

([5]) أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 148.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه، 158. ويُنظَر:د. سعيد توفيق: في ماهيَّة اللغة وفلسفة التَّأويل، 32، 129. ويُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، 69.

(7) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطريق إلى اللغة، من كتاب "كتابات أساسية"، ج2، 269. ويُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 43.

فيه[1]، مُنصِتينَ إلى اللُّغة بترك قولتها تُقال، لتُفصِح عن نفْسِها في الشِّقّ الفاتِح لحُـدوثها[2]، ذلك لأنَّ شَقّ الطَّريق كما يقول هيدجر يجلب "اللُّغة (حُدوث اللُّغة) من حيث هـي اللُّغـة (القولة) إلى اللُّغة (الكلمة ذات الجرْس)"[3]. وهكذا تتحرَّك الخُصوصيّة بينَ الشِّـقّ الفـاتح للقولة بوصفِها حُدوثاً كُلِّيّاً للُّغة من خلال التَّكلُّم، والقول بوصفِه كيفيّـات وأسـاليب وجـود مُختلفة الأشكال، الأمر الذي يُمكِّن الآنيّة بوصفِها موجوداً استباقيّاً في العالَم، وبما هي في كلّ مرّة تباعُد عن الذّات واختلاف، أن تستجيب على نمَط الإمكانيّة لنـداء الوجـود، اسـتجابةً احتماليّة لكونها استجابةً مُتردِّدة، المسألة التي تخلُق انزياحاً أُنطولوجيّاً ما؛ ذلـكَ إذا أوَّلْنـا الانزياح من جهة الاختلاف، مُموَّهاً في شِقِّه الفاتِح من خلال المنطِق البصَريّ ، بما هو لُغة "تحمِل قبلَ كُلّ شيء الموجود بوصفِه موجوداً إلى المُنفتَح. فحيث لا توجد لُغة، ... لا يوجد ... انفتاح"[4]. وبهذا الجلب يُوضَع الشَّيء أمام العين بكيفيّة أصيلة تحكُم من خلالها القولـة المَجال الحُرّ للانفراج، وتُرتِّبُهُ، بترك الحاضر يحضُر، والغائب يغيب؛ وبترك كُلّ شيء يأتي ويقول ذاته[5]. لكنَّ هذا الفَهم من حيث إنَّهُ يُشير إلى إمكانيّة حُدوث انزياح ما في بِنية الآنيّة بما هي موجود لُغويّ يتباعَد في كلّ مرة من مرّات الاستجابة المُتردِّدة عن ذاته المؤسَّسـة وجوديّاً على المنطق البصَريّ المُموَّه بوصفِه جَلْباً للوجود إلى المُنفتَح، فـإنَّ هـذا التَّأويـل يضعُنا في صلب سُؤال بحثنا الجوهريّ، الذي ربّما كانت الإجابة عنه مُتضمَّنةً بصورة غير مُباشرة فيما سبَق، ألا وهو: ما الكيفيّة التي يُمكِن أن نفهَم من خِلالها إمكانيّة حُدوث انزيـاح ما في عالَم النَّصّ الشِّعريّ ذاته؟

لعلّ الخُطوة الأولى في معالجة هذا السُّؤال تكمُن في أنَّ هيدجر يجعَل اللُّغـة والشِّـعر والتَّفكير مُكتَنَفين جميعاً في الشِّعر، والاستخدام الثّاني هنا لمفردة (شِعر) لا يعني فنّ القصيد Poesy، بل المقصود منه الشِّعر بمعناه الماهويّ الواسع Poetry، الذي يتأسَّس أُنطولوجيّاً من خلال الصِّلة الماهويّة بينَ اللُّغة والوجود، لأنَّ سؤال الوجود ذاته يتكشَّف من خلال اللُّغة ذاتها بوصفِه تفكيراً شعريّاً[6] (*). فالقول الشِّعريّ أصلاً يُعيد الكلمة إلى ماهيَّتهـا الشِّـعريّة

---

(1) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، 270، 275.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 272.

(3) المرجِع نفسه، 277.

(4) مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 146.

(5) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 253، من تقديم المُترجِم. ويُنظَـر: المرجِـع نفسه، 274. ويُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 47.

(6) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 60.

بالإنصات إلى القول الأصليّ لنداء الوجود[1]، من حيث إنَّ الكلمة تغدو القول الأصليّ لهــذا النِّداء، مادامَ كلّ تفكير أساسيّ تأمُّلي شِعراً، مجالُهُ الإنارة والكشف لكونِه على الطَّريق إلــى تلك الكلمة – القول الأصليّ[2].

إنَّ استراتيجيّة هيدجر، وهو يتأمَّل مسألة الوجود، تهدُف إلى تعميــق صِــلة الإنســان بجذوره الأرضيّة – الشِّعريّة[3]، لذلك فهو يدعونا تأسيساً على مقولة شِعريّة للشّاعر هلدرلن إلى لإقامة الشِّعريّة على الأرض، لِكون لُغة الشِّعر هي اللُّغة الأصليّة القــادرة علــى رفــع الحُجُب عن الوجود[4]، ولِكون المهمّة الأساسيّة لوجودنا الحقيقيّ على الأرض تكمُــن فــي السَّكَن والبناء اللَّذين جوهرُهما ترك الأشياء لتوجَد بطريقة شاعريّة[5]؛ وهو الأمر الذي يعني بعبارة مُختصرة أنَّ وجودَنا في العالَم "شعريٌّ في عُمق أعماقه"[6] (*). وبناءً على ما ســبق يغدو، وِفْقَ اعتقاد هيدجر، كلُّ فنّ "بوصفِه ترك حُدوث حقيقة الموجــود ... هــو جــوهر الشِّعر"[7]، ذلكَ لأنَّ ماهيّة الفنّ الشِّعريّة تكمُنُ في إرساء الحقيقة في العمَل الفنِّيّ[8]. لكــنْ إذا كان كلّ فنّ شِعراً، فإنَّ كُلّ شِعر لُغة، المسألة التي تقتضي لفهم ماهيّة الفــنّ أنْ نفهَــم أوَّلاً ماهيّة اللُّغة الكامنة في إحضار الموجودات لأوَّل مرّة إلى المجال المفتوح من خلال تســمية تلكَ الموجودات naming[9]؛ أي من خلال تأسيسها للوجود ليكون موطِناً للإنسان بشــكلٍ شعريّ[10]. فاللُّغة تكون شِعريّة بالمعنى الماهويّ الواسع للشعر تبعاً لقدرتها علــى الإبانــة والكشف، وهُنا تكمُن خُطورَتها؛ لأنَّ أي قصور قد يُسقِطها في الكلام اليوميّ الزّائف، وفــي

(*) أي تفكيراً أصليّاً أساسيّاً Essential originating thinking، وهو نقيض التَّفكير الحسابيّ، ويعني ترك الموجود يوجد. يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 53، من الهامش.

(1) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 84. ويُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر،48.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 53، 68.

(3) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 89.

(4) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 53.

(5) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 96.

(6) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 64.

(*) كذلكَ يُترجِم الدّكتور عثمان أمين هذه العبارة بـ: "الوجود (وجودنا) في صميمه شِعريّ". يُنظَر: مارتن هيدجر: هلــدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب"مارتن هيدجر– في الفلسفة والشِّعر" ،94– 95.

(7) مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 23، من مقدمة المُترجِم.

(8) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 118.

(9) يُنظَر: المرجِع نفسه، 118.

(10) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 145.

الثَّرثرة واللَّغو، الأمر الذي يُشوِّه ماهيّة الأشياء أوّلاً، ومن ثمَّ فإنَّهُ يُشوِّه ماهيّـــة الوجـــود[1]. لذلكَ كان النِّداء الأصليّ للوُجود شِعراً أصـــليّاً Primordial Poetry يســـتطيع المُفكِّــر والشّاعر بصورة رئيسيّة الإنصات والاستجابة له، من حيـــث إنَّ تفكيرَهمـــا فـــي الوجـــود أصليّ[2]؛ فهما على علاقة مجاوَرَة neighborhood وقُرب nearness من الوجود، لا لا بالمعنى الحسِّيّ للقرب، لكنْ بفضل انتمائهما إلى قول اللُّغة الماهويّ بوصفِه شِعراً أصـــليّاً يكشف ويحجب الوجود[3]. وهذا التَّفسير قد دفع جادامر إلى القول: إنَّ "عمل اللُّغة هو شِـــعر الوجود الأكثرَ أصالة"[4].

وانطلاقاً من الرُّؤية المُؤسَّسة على فهمٍ ماهويّ واسع للشِّعريّة، يُمكِن لنا أنْ نُعيِّنَ الشِّعر بمعناه الضَّيِّق (أي فنّ القصيد) في إطار أُنطولوجيّ؛ أي بوصفِه أحد أساليب إسقاط ضـــوء الحقيقة الكاشفة في شكلٍ لُغويّ يُحوِّل سُؤال الوجود إلى الكلمة الشِّـــعريّة بتثبيـــت الطّاقـــة الشِّعريّة المُستمدّة من أُفُقِ الوجود في قولٍ يكشف ويُظهِر[5]. فإذا كانَ الشِّعربمعناه الواســـع طريقةَ التَّصميم المُنير للحقيقة، التي تجعل جميع الفنون شِعراً من حيث مُمارســـتها لماهيّـــة الشِّعر، إلاّ أنَّ الشِّعر بمعناه الضَّيِّق يتفوَّق على جميع الفنون الأخرى لأنَّه يحفَظ ماهيّة الشِّعر من خلال اللُّغة[6]. من هنا يُمكِن القول إنَّهُ إذا كانت اللُّغة أخطَر الملَكات، لكونِها في جوهرها جوهرها شِعْرَ ذلكَ الحدَث الذي ينكشِف أمامَ الإنسان، فإنَّه لا بدَّ أن يكونَ الشِّعْرُ الفنَّ الأكثَرَ خُطورة[7]؛ أي بمعنىً آخَر هو الفنّ "الأكثَر أصالةً في معناه الجـــوهريّ "[8]، لكونـــه أقـــدَر الفنون تعبيراً عن الوجود[9]، لأنَّ حُدوث الحقيقة يبلغ أفضَل أشكاله في لُغة الشِّعر[10]. فاللُّغة

---

(1) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51. ويُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويـــل، 43-44. ويُنظَـــر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيِّديه، 124.

(2) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 105.

(3) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 43، 63، 67. ويُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيـــا اللُّغة عند هيدجر، 90، 104. ويُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51.

(4) مارتن هيدجر: أصل العَمَل الفنِّيّ، 55، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(5) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 61، 66. ويُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 118. ويُنظَـــر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 63.

(6) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 45-47، 128-129.

(7) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 52.ويُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 65.

(8) مارتن هيدجر: أصل العَمَل الفنِّيّ، 147.

(9) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 91. ويُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 42.

(10) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 69.

فاللُّغة بوصفِها تأويليّة في صميمِها، أشدُّ ما تكون تأويليّةً في الشِّعر العظيم(1)، من حيث إنَّـهُ يحفَظ ماهيَّتها بتركها تُعلِن عن وجودها بكثافة(2). وبناءً على ذلك فإنَّهُ يُمكِن القول إنَّ "خبرة الموجود البشريّ بالوجود تتجلّى على أفضل نحوٍ في الشِّعر"(3)، لأنَّ الشّـاعر هـو أكثـر القادرين على دخول تجربة ماهويّة مع اللُّغة؛ لا بمعنى إجـراء بحـث تقنـيّ – إحصـائيّ عليها(4)، إنَّما بالإنصات لندائها، وترك الموجودات تُوجَد، ليغدوَ مُكتَنَفاً في وُجودِهـا، وهـو الأمر الذي يُحدِث له تحوُّلاً.

إنَّ الشِّعرلدى هيدجر ليسَ بِنية الشَّيء المعروضة لُغويّاً من حيث إنَّهُ تمَّ تصميمُها بمـا يوافِق هيكل الجُملة(5). إنَّهُ ليسَ مُجرَّد تشكُّل لُغويّ، أو صورة جماليّة أداتُها اللُّغة، إنَّما هـو القول الذي يُحقِّق ماهيّة اللُّغة بوصفِها كشفاً(6). والانتقال من الحقيقة – المُطابَقة إلى الحقيقة – الكشف، يعني الانتقال إلى الوظيفة التّأويليّة التي تظهَر من خلالهـا اللُّغـة الكاملـة، لا بوصفِها اللُّغةَ الحَسَنَةَ الصُّنع كما يُظهِرُها المناطِقة، ولا لُغةَ التَّحليل اللِّسانيّ، بل لُغة الشُّعراء الأُصلاء(7)؛ أي بمعنىً آخَر لُغة الشُّعراء الطَّبيعيّة(8). فحقيقة الشِّعر الجوهريّة تتعارَض مـع منطق العَقل، لأنَّ تأسيس الشُّعراء للوُجود يصقُل ماهيَّاتهم مـن خـلال علاقـتهم الوطيـدة بالحُرِّيّة(9). والشّاعر ذو قُدرة على التَّحرُّر من النَّحـو والمنطـق، لا بـالمعنى القواعـديّ الصِّرف، لكن بمعنى الخروج عن تقليديّة وضع الكلمة في فضاء لُغـويّ شـبيه بالفضـاء المنطقيّ الذي توضَع فيه، ذلكَ باستجابته لنداء الوجود من خلال الإنصات لِلُغة الكينونة التي تحفَظ شفافيّة الكلمة وماهيَّتها(10). وبهذا يصبح دور الشّاعر حراسة الكلمة(11)، لا بوصـفِها تنتمي إلى الوعي، بل بوصفها تنتمي إلى الوجود ذاته(12)، بما هي إظهارٌ للموجودات أمـامَ

---

(1) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 261.

(2) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 47.

(3) المرجِع نفسه، 42.

(4) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51.

(5) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 68–69.

(6) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 73.

(7) يُنظَر: بول ريكور: فلسفة اللُّغة، 29.

(8) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر و الميتافيزيقا، 61.

(9) يُنظَر: عبد العزيز بومسهولي: الشِّعر والتأويل، 96.

(10) يُنظَر: عادل ضاهر: الشِّعر والوجود، 96.

(11) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 38.

(12) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 35.

الشّاعر، من حيث إنّها تُمكِّنه بفعل التَّسمية من الاحتفاظ برُؤاه[1]. فالكلمة في شكلِها الشِّعريّ ليسَتْ إشارة صوتيّة أو علامة مكتوبة لها مغزىً في القصيدة، كما تُختَزَل عنـد اللِّسـانيّين، وإنَّما هي مانحة الوجود للموجود، وحافظتُهُ في القصيدة، لأنّها البُعد الأساسيّ لإقامة الإنسان على الأرض[2]. إذ إنَّ أي بُطلان للتَّسمية أو افتقاد للكلمة يعني أنَّنا لا نستطيع "أنْ ننظُر إلى شيء ما على أنَّهُ موجود"[3]. فالتَّسمية تُحضِر الموجود إلى وجوده من خلال الكلمة، وتمـدُّ الأشياء بالثَّبات عندما تسبغ المعنى على تجربة الشّاعر، وتكشف لنا عن ماهيّة اللُّغـة، مـن حيث إنَّ خِبرته الرَّفيعة بها تُصبِح هيَ ذاتُها على حدّ تعبير ريكور[4].

إنَّ فِعل التَّسمية بما هو جلب للموجود إلى المُنفتَح من خلال القول (أي البيان)، هو في الوقت ذاته "استدعاءٌ يُحررِّ من الغُفلة والكُمون، وإخفاءٌ يُعيد إلى الغُفلة والكُمـون"[5]. لكـنَّ التَّسمية في اللُّغة قد تترهَّل أحياناً، ولا يحدُث الانفتاح؛ ذلك لأنَّ الكشف ليسَ الطَّريقة التـي يُقال إنَّ الأشياء تُوجد عليها، بل هو الطَّريقة التي تُوجد بها هذه الأشـياء كمـا هـيَ فـي المُنفتَح[6]. من هُنا فإنَّ دور الشّاعر يتحقَّق بإنقاذ اللُّغة من الكلام اليوميّ الزّائف واللَّغو، ذلك ذلك بتسمية الموجودات بما هيَ عليه في كينونتها[7]، هذا من ناحية، وأمّا من ناحية أُخـرى فإنَّ هذه التَّسمية الشِّعريّة هيَ التي تُساعد النّاس على الوجود في التّـاريخ، لكونهـا توجِـد معايير وُجودهم في العالَم، مُؤسَّسةً على تجربة انفتاح هذا الوجود على زمانيَّته التي تُعـيِّن باللُّغة وفي اللُّغة عالَمَ الكينونة[8]. وبناءً على هذه القاعدة تتأصَّل علاقة البشر بالشِّعر، مـن حيث إنَّ "قول الشّاعر تأسيس Foundation، ليسَ فقط بمعنى العطاء الحُرّ، بـل أيضـاً بمعنى ما يُوطِّد ويضمن قِيام الوُجود في العالَم على أساس ما هُوَ عليه"[9]. ولأنَّ الشِّعر بهذا

(1) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 32.

(2) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51. ويُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عنـد هيـدجر، 33-35. ويُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 56- 57.

(3) المرجع نفسه،51.

(4) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 256. ويُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغـة عنـد هيـدجر، 105. ويُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 47، 57.

(5) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 106.

(6) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 215. ويُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 54.

(7) يُنظَر: مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب "مارتن هيدجر – في الفلسفة والشِّعر"، 92.

(8) يُنظَر: المرجع نفسه، 22-24، من تصدير المُترجِم.

(9) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 63.

الفَهم هو تأسيس للوجود في الكلام وبواسطته[1]، لذلك فقد حظِيتْ مقولة هلدرلن الشِّعريّة "ما يدوم يُؤسِّسُهُ الشُّعراء"[2] بحظوتها البالغة في تأمُّلات هيدجر، الذي يؤكِّد في هذا السِّـياق أنَّ شرط التّاريخ لكي يُصبح مُمكناً هو أن يُعطي الإنسان لُغة[3]، ذلك لأنه "حيثُ توجد لُغة يوجد يوجد عالَم"[4]. ومن ثمَّ فإنَّهُ من الطَّبيعيّ أن يستقدم العمل الشِّعريّ العظـيم عالَمـاً عنـدما يتكلَّم[5]، ولا سيما أنَّهُ عامل تكثيف للُّغة من خلال الحوار الذي هو حدَثُها الجوهريّ بما هو إنصات وسَماع[6]. بالإضافة إلى أنَّ ماهيَّته تكمُنُ أصلاً في أن يكونَ له عالَم، شأنُهُ في ذلك شأن الأعمال الفنِّيّة الأصيلة[7].

لكنَّ عمليّة تأسيس هذا العالَم الفنِّيّ، ومدّ موجوداته بالثَّبـات، يعنـي أنَّ ماهيَّتـه هـي الأساليب التي بها توجد تلكَ الموجودات وتبقى[8]؛ من دون أن يعني ذلـك أنْ نعثُـر فـي القصيدة – العالَم على معنىً جامد مُحتوىً فيها، إنَّما يعني أنْ نفهمَها من خلال بَسط إمكانيّة الكينونة المُعيَّنة فيها[9]. من حيث إنَّ الشِّعر "هو إرساء لأُسُس الكينونة"[10]، ليسَ على أساس مُطابقة المقولات مع الأشياء، بل من خلال تعدُّد أساليب وُجود الآنيّة في عالَم القصيدة وفقـاً للدَّلالات المُموَّهة للمنطق البصَريّ المَعيش، والمُؤسَّسة على فهمٍ أُنطولـوجيّ للظّاهراتيّـة. وهذا يعني من حيث المبدأ أنَّنا قمنا بعمليّة إسقاط نظريّ وإجرائيّ لفعاليّة الآنيّة على القصيدة بوصفها عالَماً، ليكونَ ذلكَ بمنزلة تعيين أوَّلي للطّريق الذي تسلكه تلك الآنيّة في انزياحها بما هو هِجرة كما سنبيِّنُ لاحقاً.

وبناءً على هذا التَّوجُّه، فإنَّ الشِّعر بوصفِه عالَماً "ليسَ مُجرَّد تفكير اعتباطيّ شارد، ولا هو مجرَّد حوَمان التَّصوُّر والتَّخيُّل حولَ ما هو غير واقعيّ. إنَّ ما يعرضه الشِّعر بوصـفِه تصميماً كاشفاً، ويُلقي به إلى الأمام نحو شرخ الشَّكل، هو المُنفتَح، الذي يسـمَح بالحُـدوث بطريقة تجعَل المُنفتح هذا لا يُنير ويُرسِل رنينه إلا في وسط الموجود"[11]. ولهذا فإنَّ جوهر

---

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه، 62.

(2) المرجِع نفسه، 53.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه، 57.

(4) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 130.

(5) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 267.

(6) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 98.

(7) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 443.

(8) يُنظَر: المرجِع نفسه، 407.

(9) يُنظَر: بول ريكور: من النَّصّ إلى الفعل، 70.

(10) مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب "مارتن هيدجر – في الفلسفة والشِّعر"، 96.

(11) مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 145.

العَمل الفنِّيّ الذي يسكُنُ فيه الفنّ والفنّان من حيث يُلغَى الفاصل بينَ الذّات والموضوع، ليس سوى وضع الحقيقة الكاشفة في مُنفتَح العَمل الفنِّيّ[1].

وهكذا يستجمع القول الشِّعريّ إليه كُلَّ الموجودات من أقصاها إلى أقصاها[2]، فيترُكها تظهَر[3]. الأمر الذي يكشف حقيقة الوجود، ويحجبها في الوقت ذاته[4]، لينفتِح عالَم القصيدة القصيدة ويتلألأ، كأنَّهُ يريد أن يكشف، فلا يكاد يقترب من ذلك، حتّى ينغلِق ويبقى سِرّاً؛ لأنَّ هيدجر يضَعنا دائماً "في الطَّريق"[5]. أي هُناك في المسكن الشِّعريّ بوصفِه إحداث فُسحة[6]، فُسحة[6]، أو بوصفِه البُقعة المُضاءة لانفتاح الوُجود وإخفائه، الذي تنتُج عنه إمكانيّات وجود مكان ما، أو موضع ما، يمتلئ بحاضر موجود[7]. لذلكَ فإنَّ حُدوث الكشف بوصفِه كشفاً للموجود وإخفاءً له في آنٍ معاً، ينتمي إلى الوجود ذاته الذي يُسمّيه هيدجر (فجوة الوجود)، التي تُشكِّل ساحةَ الموجود ليعرِفَ نفسه في آنيّة وُجودِه؛ أي في ساحة انفتاح الوُجود الآنيّ هُنا[8]. من حيث تكون هذهِ الـ(هُنا) في تأويلنا الأُنطولوجيّ للانزياح هيَ الـ (هُنا في عالَم القصيدة)، المسألة التي تُمكِّنُنا من القول مع هيدجر إنَّ "الفجوة المُضاءة لانفتاحٍ، والإقامة في المُنفتَح، ينتميان بعضهما إلى بعض، فَهُما جوهر واحد لحُدوث الحقيقة"[9]. وبهذا الشَّكل يُمكِن يُمكِن أن نفهَم العَمل الفنِّيّ بوصفِه مُنتمياً إلى ميدانٍ يُفْتَتح بفعله، وهذا الميدان هو ذاته العَمل الفنِّيّ الذي لا يوجد إلا في انفتاح كهذا[10].

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 144، 152.

([2]) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 21.

([3]) يُنظَر: د. صفاء عبد السّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 70.

([4]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 267. ويُنظَر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 156.

([5]) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفن عند هيدجر، 48.

([6]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51.

([7]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 128، 144.

([8]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 49–50، من مدخل هانز – جيورج جادامر لهذا الكتاب.

([9]) المرجِع نفسه، 128.

([10]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 96–97.

(*) يختلف مفهوم (الوقائعيّة facticity) عن مفهوم(الواقعيّ factual) الذي يشير إلى حالة موضوعيّة يُمكِنُ ملاحظَتُها في العالَم . بينما تعني (الوقائعيّة) الوعيَ الوجوديّ الدّاخليّ لوجود المرء الخاصّ بوصفه واقعةً لا بدَّ من قُبولها. فهيَ العامل المُحدّد في الوجود البشريّ؛ بمعنى أنَّه متى وُجِدَ الموجود الإنسانيّ، فإنَّه يوجد بوصفه واقعة، وواقعيّة هذه الواقعة هو ما يُسمّيه هيدجر (الوقائعيّة). حيثُ إنَّ وجود الموجود البشريّ بوصفه واقعة يعني أنَّهُ يُلقى في العالَم من دون أنْ يكون له اختيار في ذلك، بل إنَّهُ يجد نفسه ببساطة على هذا النَّحو موجوداً حُرّاً مدهوشاً ومصدوماً وسط عالَم من الأشياء التي لا اختيارَ له فيها. لكنَّ ذلك ليسَ تعبيراً عن وضعٍ نهائيّ للإنسان يقهره في كُلّ أمره ووجوده، إذ إنَّه يحتفظ باستمرار بقدرته على تحقيق وجوده الأصيل الذي هو دائماً وجود هناك يحقِّقه عندما يُمارس الاستباق، من دون أنْ يبقى رهناً لِ(ما كان)؛ أي رهناً للّذي تُعبِّر عنه الوقائعيّة. يُنظَر: جون ماكوري: الوجودية، 275. ويُنظَر: د. جمال محمّد أحمد سليمان: مارتن هيدجر – الوجود والموجود،109.

لكنْ، مِنَ الأساسيّ ألا تُفضي بنا الصِّلة الأُنطولوجيّة المُقامَة بينَ القصيدة والعالَم إلى الاعتقاد أنَّ القصيدة بما هي انفتاح عالَم، هو ذاته العالَم الوقائعيّ[*]، لأنَّ مثل هذا الفَهم يُقوِّضُ جذريّاً أيَّة مُحاولة لتأسيس الانزياح أُنطولوجيّاً. فنحنُ أمامَ القصيدة بإزاء مرجعيَّتين تتضمَّنهُما إحالة واحدة إلى عالَمها ذاته، وذلكَ بأنْ نُجريَ أوّلاً فكرة المُباعَدة اللُّغويّة – الزَّمانيّة للآنيّة بما هي اختلاف، على القصيدة، ثمَّ بأنْ نُعمِّقها ثانياً، أُفقيّاً وعموديّاً، من خلال مفهوم (الهِجرة – الانزياح)؛ أي بالنَّظَر إلى القصيدة بوصفِها عالَماً يُحيل على عالَمين في عالَم واحد، هو عالَمها المُنفتِح الذي يكون العالَم السّابق مُكتَنَفاً فيه، ومُتحوِّلاً ضمنَه، بوصف ذلك العالَم يُمثِّلُ المرجعيّة الوقائعيَّة، بينما يُمثِّل العالَم المُتخيَّل[*] المرجعيّة الثّانية المُكتَنَفة ضمن عالَم القصيدة المُنبسِط. ذلكَ لأنَّ انزياحاً ما قد تحقَّق إثر هِجرة الآنيّة المُتجسِّدة في عالَم لُغوي جديد لم يقطع صلته بالعالَم السّابق، لكنَّه موَّهها، من حيث إنَّ الوجود الجديد بوصفه منطوياً على أساليب مُتردِّدة جدَليّاً بين الوجود الزَّائف والوجود الحقيقيّ ، فإنَّه بهذا المعنى هو وجود احتماليّ خاصّ بالمنطق البصَريّ المُموَّه الذي هو من شأن (الآنيّة – الشَّاعر المُهاجِر) التي تُقيم وجودَها بينَ التَّحجُّب واللاّتحجُّب. ولتوضيح هذا التَّأويل بشكل مُعمَّق أكثَر، يُمكِن أن نبدأ أوَّلاً من نظرة هيدجر إلى القصيدة بوصفِها مُتكلِّماً خالصاً (محضاً)[1] ، وهو الأمر الذي يعني أنَّ بحثَنا عن الكلام المُتكلِّم في كلام القصيدة بوصفِه يُؤسِّس وجوداً ما في العالَم، لا يعني أنَّ هذا الكلام هو مُجرَّد تعبير أو نشاط إنسانيّ[2]انعكَس إنسانيّ[2]انعكَس في القصيدة؛ فالآنيّة بوصفِها زمانيّة الاستباق والعود الأبديّ، وبما هيَ زمانيّة مُباعدة تكراريّة واختلاف، ستنتقل ضِمناً مع الهِجرة المتردِّدة إلى القصيدة، لِيُؤوَّل الانزياح من خلال المنطق البصَريّ مُموَّهاً على الاختلاف. ذلك إذا فهمنا أنَّ اللُّغة بوصفِها انفتاحاً أُنطولوجيّاً "لا تأتي إلى الكلمة ذات الجرْس دائماً بالكيفيّة نفْسها"[3]، ما دامتْ كُلّ لُغة "ترتبط بالكيفيّة التي بِها ينكشف الكون، وفي الوقت نفسه يختفي"[4]، وما دامَتْ الخُصوصيّة تُجمِّع المقولة وتبسُطها في هيكل الإبانة المُتنوِّعة؛ الأمر الذي يعني أنَّ الانتماء إلى تكلُّم اللُّغة في كُلّ مرَّة هو انتماء بحسب الكيفيَّة التي تنكشف بها الخصوصيَّة بوصفِها أغنى من كلّ تحديد ميتافيزيقيّ مُمكِن للوُجود[5]. ومن ثمَّ فإنَّ "البِناء والتَّصوير لا يحدُثان على الدَّوام إلا

(*) سنُبَيِّنُ فهمَنا للعالَم المُتخيَّل من جهة تأويلِنا للانزياح في سياق الصّفحات الآتية من هذا البَحث.

(1) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 10.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 12.

(3) مارتن هيدجر: الطّريق إلى اللُّغة، من كتاب " كتابات أساسيّة "، ج2، 257.

(4) المرجِع نفسه،ج2 ،257.

(5) يُنظَر: المرجِع نفسه، 256، من تقديم المُترجِم. ويُنظَر: المرجِع نفسه، 276، من الهامش. ويُنظَر: المرجِع نفسه، 279، 279، 283.

في مُنفتَح القول والتَّسمية، وهذا هو الذي يتحكَّم فيهما ويقودُهما. لذلكَ يظــلاَّن... طرائــق خاصّة لكيفيّة إقامة الحقيقة في العَمل الفنِّيّ"[1]؛ بوصفِها حُدوث كشف، أي إظهار علنيّ لِبُقعة مُضاءة وسط الموجود، من حيث إنَّ كلّ شيء يكون مُختلفاً عمّا جرَتْ عليه العادة[2].

وهذا الاختلاف هو الذي يخلُق فرديّة العَمل الفنِّيّ، إذ يُمكِن القول إنَّهُ كلّما كان انفتاحــه أكثر عُمقاً واندفاعاً نحو المُنفتَح، أصبحَتْ فرديَّتُهُ في الوجود أكثَر ألَقاً وغرابة ووَحدة[3]. لأنَّ العَمل الفنِّيّ "يفتتِح وجود الموجود بطريقته"[4]، أي يفتتح عالَماً "لم يوجد هكذا أبداً"[5]. إنَــهُ عالَم الشَّيء الذي لا يتحقَّق وجوده إلا بانتفاء انتمائه إلى عالمٍ سابق قد انهار تماماً بافتتــاح العَمل الفنِّيّ لعالمه الخاصّ[6]؛ أي إنَّ عالَم العمل الفنِّيّ بما هو في تأويلِنا فعــلُ الهِجــرة – الانزياح من جهة، ونتيجةُ ذلك الفعل من جهةٍ ثانية، لا يتحقَّق إلاّ بانتفاء انتمائه إلى العــالَم الوقائعيّ السّابق كما كان قبل افتتاح هذا العمل لعالَمه الخاصّ بانزياحه، ومن ثمَّ بانتمائه إلى وجوده الجديد المُختلِف. فالقصيدة في اعتقاد هيدجر "لا تُحاكي شيئاً، وإنَّما تكشف حين نقولُها عن كيفيّة وجود الأشياء؛ إنَّ لها حصافة تُمكِّنُها من التقاط الماهيّــات؛ لُغــة خالصــة هــي القصيدة، ...، بمعنى أنّها الكلام الأنقى بالنِّسبة لتجربة الوجود، ... إنَّ الشِّعر يلتقط الوجود، ويحتبسه في ألفاظ، وأخيلة؛ ويكون ذلك من خلال تجلِّيات الإنسان حارس الوجود، ومُمثِّله.. إنَّهُ يعطي الأشكال، والهيئات في كُلِّيَّتها، وعلينا البَحث فيها عن الماهيّة"[7]. وهكذا لــم يعــدْ جوهر القصيدة كامناً في تغيير صورة ما سبقَ أنْ تشكَّلَ في العالَم، أو في نسخ الموجود من قبل، وإنَّما في أن ينصُبَ شيءٌ جديد لنفسه موضِعاً مُنفتِحاً بصــفته حقيقــة[8]؛ أي بوصــفه تسمية مُؤسِّسة للوجود، من حيث إنَّ الشِّعر يغدو بهذا المعنى شاهداً علــى الانتمــاء إلــى الموجود بكُلِّيَّته[9].

([1]) مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 147–148.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 144.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 135.

([4]) المرجِع نفسه، 93.

([5]) المرجِع نفسه، 45، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

([6]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 43، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

([7]) عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه و مؤيِّديه، 125.

([8]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 53–54، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

([9]) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 57، 64.

غيرَ أنَّ فهماً كهذا يجب ألاّ يُفضي بنا إلى تأويل خاطئ ينهَض على نُكران فكرة حدوث تغيير ما ، أو تحوُّل ناجِم عن الانزياح، فنُلغي بذلك وجود صِلة بين العالَم الجديد المُنفــتِح، والعالَم الوقائعيّ السّابق ، وهو التَّفسير الذي يتناقَض مع جوهر الأُنطولوجيا ذاتها بوصــفِها ترفضُ أن نفصل بين الحُدوث الكُلِّيّ للُّغة من خلال القولة، والقول بوصفِه كلاماً عيانيّــاً – معيشاً؛ أي بوصفِه كيفيّات وجود مُختلفة الأشكال، وهذه مُسلَّمة أُنطولوجيّة. فالآنيّة بوصــفِها مقام الانفتاح والاختلاف معاً، تُوحِّدُ في بنيتها الزَّمانيّة بينَ صيغ الوجــود اليــوميّ للهُنــا، وضُروب التَّقوُّم الكيانيّ للهُنا، بما لا يفصِل كيفيّات الوجود بما هي أساليب وجوديّة مُتنوِّعة، عن الحدوث الكُلِّيّ بما هو انفتاح عالَم القصيدة الماهويّ الذي اكتُنِفَ ضِمنه العالَم الوقــائعيّ السّابق بشكلٍ ما. ذلكَ لأنَّ الخُصوصيّة بما هي جلب للموجود إلــى الشِّــقّ الفــاتح لإبانــة القصيدة، فإنَّ هذه الكيفيّات الوجوديّة المُثبَّتة في عالَم القصيدة تلتقِط ماهيّة تجــارب الآنيّــة المتنوِّعة والمُتردِّدة في العالَم، بما هي آنيّة مُنزاحة (مُهاجِرة). وهو ما يعنــي أنَّ التَّســمية بوصفِها إحضاراً للموجود بما هو عليه في كينونته كما ذكرنا سابقاً، فهيَ تُحضِره ماهويّــاً، من حيث إنّها "خلخلةٌ للتَّسمية الميتافيزيقيّة التي تبني العالَم على أساسٍ اسميّ يكون فيه الاسم هو الدَّلالة المُطلقة للشيء قبل وجوده، فالتَّسمية هُنا كينونة للماهيّة وليستْ كينونــة للشَّــيء ذاته"[1].

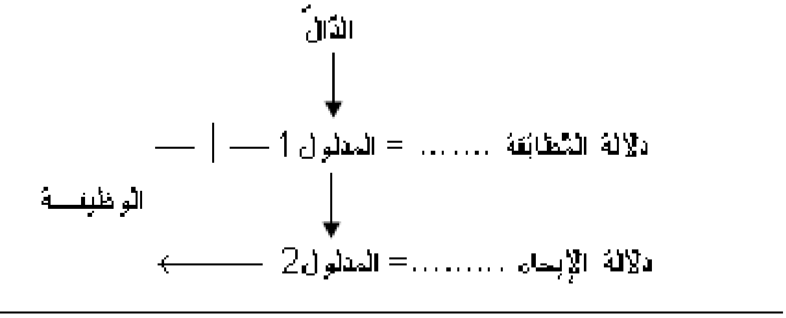
وبهذا المعنى، فإنَّ عالَم القصيدة بوصفِه تسميةً للكينونة، لا ينفتِح ماهويّاً بمعــزل عــن الوجود في العالَم، وإلاّ فإنَّنا نكون قد عدنا إلى الفهم الميتافيزيقيّ الذي يرى أنَّ الماهيّة تسبِق الوجود، ومن ثمَّ فإنَّ تجاوُز هذه الإشكاليّة يكون مُضمَراً في جوهر تأويل الآنيّــة بوصــفِها فعاليّة وجود استباقيّ نحوالموت، وبما هي موجودة أصلاً على نمط الإمكانيّة، وقادرة علــى اختيار أساليب وُجودها، من حيث إنَّ الكيفيّات والأساليب الوجوديّة المُنزاحة مع هِجرتهــا، والمُثبَّتة ماهويّاً في عالَم القصيدة، غير مُنفصِلة أساساً عن فعلِ اســتجابتها لنــداء الوجــود المُسبَق أوّلاً، ومُتَّصِلة ثانياً بإنجازها لإمكانيّات وجود مُحتَمَلة من خلال اختياراتها المُتردِّدة، بما أنَّ التَّردُّد هو نمَط وجوديّ مُتجذِّر فيها، وبما أنَّها تنبسِط بواسطة الهِجرة – الانزياح بينَ العالَم الوقائعيّ السّابق والعالَم المُتخيَّل الجديد. من حيث إنَّ الآنيّة فاعــلٌ لا يبلُــغ العينيّــة والامتلاء إلاّ من خلال الفِعل وحدَه[2]، ومن حيث إنَّ الماهيّة تتعيّن في عالَم القصــيدة تبعــاً

([1]) عبد العزيز بومسهولي: الشِّعر والتَّأويل، 39.

([2]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 252– 254.

للكيفيّات الوُجوديّة المُثبَّتة فيها؛ ذلك لأنَّ اللُّغة بالمعنى الشِّعريّ الواسع لا تبلُغ ماهيَّتها الكاشفة إلا من خلال تجربة الوجود الزّمانيّ في العالَم، بما هو وجود لُغويّ بصَريّ، ومن ثمَّ فإنَّ الهِجرة تُثبِّت ماهويّاً عناصر وجوديّة مُختارة في عالَم القصيدة لمرّة واحدة ونهائيّة، إذ إنَّ فعل "إقامة الحقيقة لنفسها في العمل هو إنتاج موجود من هذا النّوع، لم يكنْ من قبل، ولن يكونَ له بَعْدُ أبداً"[1]. فالقصيدة وإنْ كانت تشير إلى عالَم سابِق عليها، لكنَّها ليسَتْ مُتَّجهة نحو الخارِج من خلال العلامات، كما أنّها ليستْ ذات بنية موضوعيّة تُغلِقُها على ذاتِها، إنَّما هي تعرض نفسها في وجودها الخاصّ، دافعةً المُتلقّي للتَّأمُّل فيها[2]. وهو ما يتقاطَع مع تأويلِنا السّابق بخُصوص المرجعيتين المُتضمَّنتين في إحالة واحدة؛ أي بخصوص فهم القصيدة بوصفِها عالَمين في عالَم واحد، هو عالَمها المُنفتِح والمُنزاح بكيفيّات مُختلفة.

من هُنا ، فإنَّ الرُّؤية السّابقة تقودُنا إلى إعادة النَّظر في المُخطَّط الآتي الذي تصوَّره كوهن بِخصوص تفسير العمليّة الشِّعريّة[3]:



الشكل (1)

فإذا كانت دلالة المُطابقة في اعتقاد كوهن مُلائِمة بطبيعة الحال للتَّنظيم المنطقيّ للّغة[4]، في حين أنَّ دلالة الإيحاء "انتقالٌ يتحقَّق بفضل استدارة كلام مُعيَّن يفقد معناه على مستوى اللُّغة الأُولى، لأجل العثور عليه في المستوى الثّاني"[5]، فإنَّ كوهن يعتقد أنَّه من الضَّروريّ أنْ تُناقِض الدّلالة العاطفيّة –الانفعاليّة (أي الدَّلالة الإيحائيّة) الدَّلالةَ الذِّهنيّة –المنطقيّة (أي

(1) مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 130.

(2) يُنظَر: د. سعيد توفيق : في ماهيَّة اللُّغة و فلسفة التَّأويل، 134. ويُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 44، من مدخل هانز – جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(3) جان كوهن: بنية اللُّغة الشِّعريّة، 206–207.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 207.

(5) المرجِع نفسه، 206.

دلالة المُطابَقة)، حرصاً على فوز الدَّلالة الأولى. وهو أمرٌ تدعمه نتائج تحليله، وإنْ كان لا يجد في الوقت ذاته تعارُضاً مُسبَقاً من حيث المبدأ بينَ هاتين الدَّلالتين[1]. لكنَّ الجوهريّ في هذا النِّقاش يكمُنُ في أنَّ "المبدأ العام يظلُّ هو عينَه، أي إنَّ استبدال المعنى المُطابِق بالمعنى الإيحائيّ يُلزم الكلمة التي استُعمِلتْ استعمالَ تحسين على التَّطابق مع وظيفَتها"[2]، وهو يعني أنَّ كوهن يقيس دلالة الإيحاء على دلالة المُطابَقة ذات البُعد الذّاتيّ – المنطقيّ ، من حيث إنَّه بهذا المعنى يُحافِظ على تطابُق الدَّلالة الإيحائيّة مع الوظيفة اللُّغويّة في معناها المنطقيّ القائم على الإحضار والإخضاع الميتافيزيقيّ من خلال إعادة مَنطَقة اللُّغة، وتركيبها لِبناء تلك الدَّلالة.

غيرَ أنَّ هذا الفَهم ينقلِب جذريّاً في تأويلنا الأُنطولوجيّ للانزياح، ليسَ بمعنى تدمير البِنية النَّحويّة – التَّركيبيّة للُّغة، ذلكَ لأنَّ أيَّة لُغة شِعريّة لا بدَّ لها من أنْ تُحافِظ على البِنية النَّحويّة – التَّقعيديّة للُّغة؛ والأنطولوجيا ذاتُها تنظُر إلى تصميم العمَل الشِّعريّ من خلال ارتباطه "بتمهيد مُسبَق، لا يُمكِن أن يُصمَّم من جديد من تلقاء نفسه: هو اعتماد طُرُق اللُّغة المُمهِّدة له. فالشاعر يعتمد عليها، من حيث إنَّ لُغة العمل الفنِّيّ الشِّعريّ لا تستطيع أنْ تتجاوز تلك الطُّرق المُمهِّدة له، المُسيطرة على اللُّغة"[3]. إلا أنَّ جوهر الاختلاف يكمُنُ في رفضِنا للرُّؤية المنطقيّة – التَّقليديّة النّاظرة إلى الشِّعر بوصفِه عمليّة وضع للكلمات في فضاء لُغويّ منطقيّ جديد كما سبَق أنْ أشَرنا، وهو ما يدعونا إلى إعادة النَّظر جذريّاً في تلك الدَّلالتين لدى كوهن، ذلك بالانتقال من فهم قُدرتهما الوظيفيّة على الإحضار الميتافيزيقيّ، سواء أكانَ ذلك من خلال منطق المُطابَقة، أم كانَ ذلك من خلال منطق الإيحاء بوصفِه فضاءً منطقيّاً مُنزاحاً عن فضاء منطقيّ أوّل، إلى فهم قُدرة تلك الدَّلالتين على الكشف بما هو اختلاف . أي بمعنى أدقّ، أنْ نتجاوز أوّلاً دلالة المُطابقة للمدلول الأوّل في الشَّكل التَّمثيليّ السّابق نحو فهم المنطق البصَريّ – الوجدانيّ للآنيّة الموجودة زمانيّاً في العالَم؛ أي نحو فهم المدلول الأوّل من خلال مُقاربة تجربة الآنيّة العيانيّة في العالَم، بما هي تجربة مُباعَدة واختلاف؛ أي بوصفِها تجربةً قائمة في جوهرها على كون الوجود في العالَم وجوداً شعريّاً، وهي مسألة نجد أساسَها عند نيتشه الذي يُؤوِّل الوجود بوصفِه وجوداً مَجازيّاً بما هو خداع

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 207–208.

([2]) المرجِع نفسه، 208.

([3]) مارتن هيدجر: أصل العَمل الفنِّيّ، 54، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

أو قناع[1]. الأمر الذي يُطيح جذريّاً بدلالة المُطابقة المُتعلّقة بالمدلول الأوّل للموجود البشريّ في العالَم، وذلك بفتح تلكَ الدّلالة على التّجربة المعيشة التي كانت من شأن (الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر)، والتي كان وُجودُها، ومن ثمَّ شُروعُها في هِجرتها، قائمَين على التّردُّد في اختيار كيفيّات وُجودها المُحتمَلة بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ ، وبما هي منطــق بصَــري مُموَّه بينَ التّحجُّب واللاّتحجُّب. ولعلّ تأويلنا هذا للمدلول الأوّل يلتقي جوهريّاً مــع الفهــم الأُنطولوجيّ – الظّاهراتيّ الذي يقوم على ردّ بنية الوجود المُسبَقة التي تُشــير إليهــا هــذه القصيدة من خلال القصديّة الوجوديّة إلى أساسِها الزّمانيّ، من حيث إنّــهُ يتجــاوَز الفَهــم الميتافيزيقيّ – التّقليديّ الذي يحشُر الزّمان في أيقونة المكان، ويَحــول دونَ فهــم الوجــود الزّماني للقصيدة[2].

أمّا فيما يتّصل بدلالة الإيحاء المُتمثّلة في مُخطّط كوهن بالمدلول الثّاني، فإنّنا ننتقل في تأويلِنا الأُنطولوجيّ للانزياح من ذلكَ الفهم الذي يُعيِّنُها بصفتها خرقاً أو تغييراً مُجرَّداً فــي بنية اللُّغة الاعتياديّة، إلى فهمها بوصفها دلالة ماهويّة جديدة يتكوَّن عالَمها مــن الكيفيّــات والأساليب الوجوديّة التي تم اختيارها حدسيّاً أثناء هجرة الآنيّة، مُتفاعلةً مع نشاط المخيِّلــة الخلاّق؛ أي بالنّظر إلى دلالة الإيحاء بوصفها مُحصّلة التّفاعُل الجدَليّ القائم بــينَ عناصــر الصِّراع والتّوتُّر الوجوديّ من جهة، والمخيِّلة من جهة ثانية. ذلكَ لأنَّ الهِجرة – الانزيــاح بما هي فعلٌ ونتيجةٌ في آنٍ معاً، فإنّها تتولّد من خلال التّأثير المُتبادَل بين آليّــات الصِّــراع الجدَليّ – الوجوديّ، والمخيِّلة التي تُمارِسُ دوراً جوهريّاً في تحريض عناصر ذلك الصِّراع، وفي تشكيلها وبسطِها، في الوقت الذي تُحفِّز تلك العناصر من جانبها نشاطَ المخيِّلــة ، مــن حيث إنَّ تحوُّلاً وجوديّاً، أو تحوُّلات ما (انزياحات) تنجُمُ عن ذلك، فيُضمَرُ بهــذا المنحــى تمويه العالَم السّابق في تمويه عالَم القصيدة الجديد المُنكشِف ضمن تكوينه الخاصّ.

وهكذا يُمثِّل نشاط المُخيِّلة وفق تأويلنا هذا عامِلاً حاسِماً في خَلق العالَم الماهويّ المُنفتِح بما هو تمفصلٌ(*) جدَليّ لفعل الهِجرة بين العالَم الوقائعيّ والعالَم المُتخيَّــل، مــن حيــث إنَّ

([1]) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفيّ المُعاصر، 131.

([2]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 127.

(*) يعودُ مُصطلَح (التّمفصُل Articulation) الشّائع الاستخدام في النّقد العربيّ الحديث إلى مُبدِع اللِّسانيّات الحديثة دوسوسير الذي رأى أنَّ التّمفصُل يعني أنْ نُجَزّئ اللُّغة إلى مقاطع أو وحدات دالّة. غيرَ أنَّ هذا المُصطلَح لم يأخُذ بُعْدَه العِلمــيّ إلاّ على يد عالِم اللِّسانيّات الفرنسيّ أندريه مارتيني A. MARTINET الذي وَجَدَ أنَّ وحدات اللُّغــة تتمفصَــلُ تمفصُــليْن اثنيْن، هُما:

1- وحدات لها شكل صوتيّ ودلالة.

فعاليّتها تكونُ بناءً على هذا الفهم جزءاً لا يتجزّأ من الفعاليَّة الوجوديّة للآنيّة بما هي وَحدة وجود وانبساط في العالَم، لا يُمكِن أن تُقسَّمَ، كما سبَق أنْ أشَرنا، إلى عناصر وتجريدات من فكر ووجدان وإرادة وفعل وتخيُّل. وهو الأمر الذي نستطيع تأسيسه انطلاقاً من تأويلنا لفهم جادامر للعلاقة بين الفنّ والعالَم من خلال المعرفة الحَدسيَّة، إذ يرى أنَّ الفنّ بما هو تلاعبٌ حرٌّ بالخَيال، يميلُ نحو المعرفة لكونه ينهَض على الرُّؤية الحَدسية للعالَم ؛ أي بوصفِه معرفةً حَدسيَّة قائمة في مواجهة المعرفة العلميّة من خلال إخضاع الوجود في العالَم للحَدس، ومن ثمَّ فإنَّ الفنّ يتَّخذ العيانيّة نقطة بداية من حيث إنَّنا نتَّقي بناء على هذا الفهم التَّقابل في نظريّة المعرفة بينَ الحَدس والذِّهن[1]. هذا من ناحية أولى، وأمّا من ناحية ثانية، فإنَّ هذا التَّأويل يُفضي بنا إلى تحاشي مسألة إلحاق الوجود في العالَم بالمُتخيَّل كما تفعل بعض التَّيارات الأدبيَّة أو النَّقدية. وبالمقابل فإنَّنا نتجاوز كذلك قضيَّة اختزال أو تهميش المُتخيَّل لمصلحة الوجود.

وعلى هذا النَّحو، تتولَّد حركيَّة (الهِجرة – الانزياح) بوصفِها في تأويلِنا فعلاً يتمفصَلُ جدليَّاً بين العالَم العيانيّ– المَعيش، والعالَم المُتخيَّل– المُمكِن، على حاملٍ حدسيّ بما هو

2- وحدات مُتميِّزة لها شكل صوتيّ، لكنْ ليسَ لها دلالة في حدِّ ذاتِها.

=وبناءً على ذلك، فقد ظَهَرَ مُصطلَح (التَّمفصُل المُزدوج) الذي يُشير إلى وجود مُستويين بنائيين مُجرَّدين لتحديد الشّيفرة السِّيميائيّة، الأوّل منهما يعني أنَّ الوحدات الصُّغرى في اللُّغة إشارات ذات معنى مُكتمِل؛ أي إنَّ كُلَّ واحدة منها تتألَّف من دال ومدلول. أمّا المُستوى الثّاني للتَّمفصُل فيدلّ على وحدات وظيفيّة لا تحمِل معنىً في ذاتِها؛ إذ إنّها تحتاج إلى المُستوى الأوَّل من التَّمفصُل كي تُكوِّنَ إشارات ذات معنى. وفي السِّياق ذاته، تمَّ تعيين مفهوم آخر هو (التَّمفصُل المُفرَد) الذي تملك فيه الشّيفرات المُستوى الأوّل السَّابق وحده، أو المُستوى الثّاني وحده، مثل إشارات السَّير التي هي عناصر ذات معنى (مُستوى التَّمفصُل الأوّل) لا يُمكِنُ تفكيكها إلى عناصر لا تحمِل معنىً (مُستوى التَّمفصُل الثّاني). إضافةً إلى وجود شيفرات سيميائيّة هي فقط تمفصُلٌ ثانٍ؛ أي إنَّ لها معانيَ مُحدَّدةً من دون أن تكون هذه المعاني ناجِمةً عن العناصِر التي تُؤلِّفها، وهي في الوقت ذاته لا تنقسِم إلى أشكال أساسيّة. يُنظَر: دانيال تشاندلر: أُسُس السّيميائيّة، ترجمة: د. طلال وهبة (بيروت – لبنان: المُنظَّمة العربيّة للتَّرجمة، ط1، تشرين الأوّل 2008) 441 – 442.

غيرَ أنَّ ما يعنينا في هذا البَحث، يرتبطُ بكوننا قد وجَدْنا في هذا المُصطلَح القُدرة الدَّلاليّة التي تساعدنا في بناء تأويل جَدَليّ – أُنطولوجيّ للانزياح بنقل هذا المُصطلَح من سياقه المعرفيّ المذكور، ومن ثمَّ تحميله دلالاتٍ مفهوميّة جديدة تسعى إلى تفسير الشِّعر بصورة نتجاوز من خلالها ميتافيزيقا الحضور، وما يتَّصل بها من منهجيّات منطقيّة – عِلميّة ذات أُصول لسانيّة. هذا من جانب، وأمّا من الجانب الآخر، فإنَّ هذا المُصطلَح سيكون الحامِل الأساسيّ لما دعوناه في بحثنا (حركيّة التَّمفصُل)، بوصفِها الآليّة التي تختزِل تفسيرَنا النَّظَريّ لعمليّة خَلق الشِّعر من جهة، وتُمثِّل من جهةٍ ثانية الكيفيّة الإجرائيّة التي ستنهض عليها مُقارَباتُنا التَّطبيقيّة في عوالِم المُعلَّقات كما سنجد.

([1]) يُنظَر: هانز– جيورج جادامر: تجلّي الجميل ومقالات أُخرى، 315– 316.

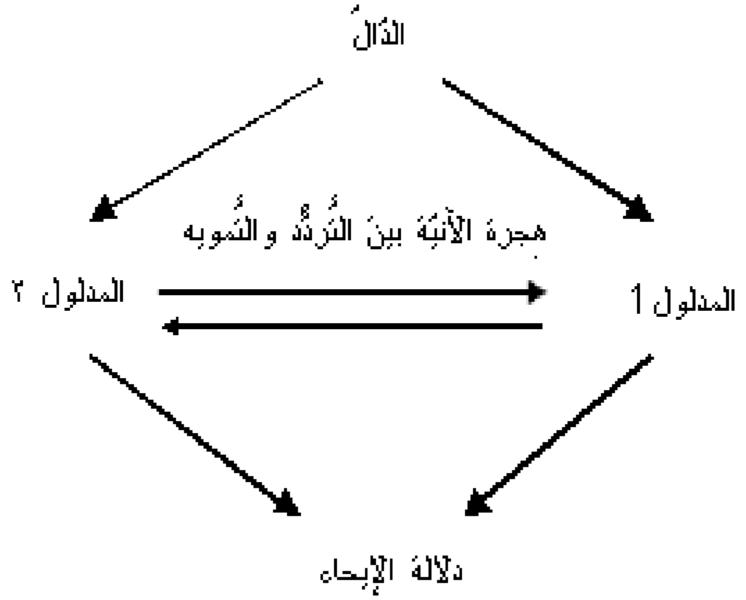
قصديّة وجود بصَريّ ينفتِح بين العالَمين. وبهذا الفهم لا تعود الصّورة الشِّعريّة نُسخة مُشوَّهة للواقِع، كما لا تعود علاقة مَجازيّة أو تماثليّة بين المحسوس والمعقول. كذلك فإنَّها ليسَتْ تخصيصاً تجريبيّاً لرسمٍ خياليّ أنتَجته ذاتيّة استعلائيّة، أو تجاوزاً للواقِع نحو أبعاد أبعَدها العَقل ليكونَ الشِّعر بهذا المنحى خيالاً خالِصاً. لكنَّ جوهر الصّورة بالعودة إلى هيدجر هو في كونها تجعلنا نرى شيئاً ما: إنّها تُرينا العالَم اليوميّ، غير أنّها تُرينا إيّاه غريباً، فهي تُرينا لُغز الحُضور في قلب المرئيّ الأشدّ بساطة والأكثَر وُضوحاً. أو إنّها بالأحرى تُخفي في صورة المألوف ما يتخلَّص من العالَم الاعتياديّ، إنَّها التَّضمينات اللاّمرئيّة للغريب في مظهَر المألوف[1].

وهكذا، فإنَّنا نكونُ قد أوّلنا المدلول الأوّل بناءً على الآنيّة بما هي المنطق البصَريّ المُنبسِط في التَّجربة المعيشة في العالَم ، والتي ستُهاجِر مُتردِّدةً في اختياراتها المُموَّهة إلى عالَم القصيدة، في حين أنّنا أوّلنا المدلول الثّاني بناءً على كيفيّات الوجود المُثبَّتة ماهويّاً بما هي تمويه مُتفاعِل مع المُخيِّلة.

وإذا كانت هذه المسألة تعني أنَّ فعل الهجرة – الانزياح تمفصُلٌ جدَليٌّ بينَ هذين المدلولين(الوقائعيّ والمُتخيَّل، فإنَّ المنطق البصَريّ الخاصّ بالآنيّة – الشّاعر المُهاجِر يكون بهذا المعنى التباساً مُموَّهاً ومُموِّهاً في آنٍ معاً؛ فهو مُموَّه بما هو من شأن الآنيّة الموجودة في العالَم المَجازيّ مُتباعِدةً بين التَّحجُّب واللاَّتحجُّب، وهو مموِّه بما هو منطق الآنيّة المتردِّدة في اختيارات هِجرتها بين الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ. الأمر الذي يفتح باب تأويل الكيفيّات الوجوديّة البصَريّة التي ثُبِّتَتْ ماهويّاً في عالَم القصيدة بِوصفه عالَمَ المَجاز الأكثَر تكثيفاً مجازيّاً من العالَم الوقائعيّ المعيش؛ أي من مَجاز العالَم.

وبناءً على ما سبَق، يُمكِنُنا أنْ نُعدِّل مُخطَّط كوهن السّابق، لِيُصبح في تأويلنا الجدَليّ– الأُنطولوجيّ للانزياح على الشّكل الآتي:

([1]) يُنظَر: ميشيل هار: هيدجر والشِّعر– الشّاعر لا يأتي بالخلاص، من كتاب "متاهات – نصوص وحوارات في الفلسفة"، ترجمة: حسونة المصباحي، مراجعة: د. قدامة الملاح (تونس: دار المعرفة للنشر، ط2005) 26.



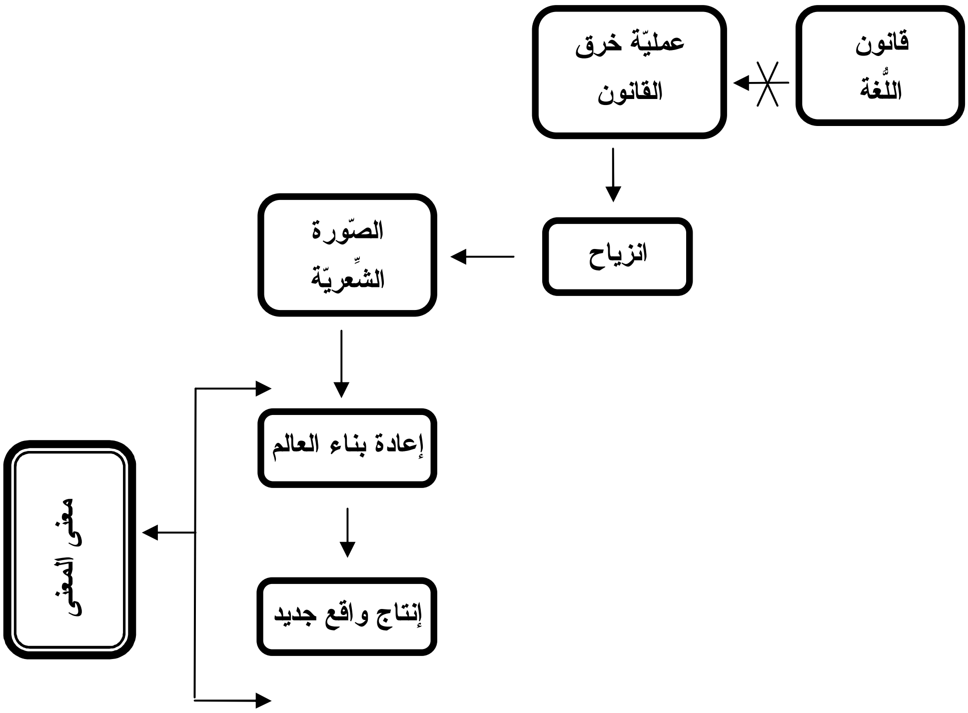
الشّكل (2)

وهذا المُخطَّط التَّوضيحيّ يختزِلُ مُحاوَلتنا الهادِفة إلى كسر التَّراتبيّة الثُّنائيَة لـ (المدلول1 –المدلول2) ذات الأُصول اللِّسانيّة – الميتافيزيقيّة، التي تُفسِّر الانزياح بوصفِه عمليّة خرق لنظام اللُّغة المُطابِق أوَّلاً، لينتُجَ عن هذه العمليّة خَلق عالَم جديد بوصفِه عالَم معنى المعنى ثانياً. وهي الآليَّة التي لم ينحصِر تأثيرها على كوهن وحده، لكنَّها تحكّمتْ بالمنهجيَّات البنيويّة عامّةً. ولنا في نظرة د. كمال أبو ديب التّراتبيّة – الحدِّيّة للشّعريّة مثالاً آخر على ذلك؛ إذ يفسِّرها بوصفها(فجوة: مسافة توتُّر)[1]، تنجم عن الانتقال الحادّ بين كونين[2]. في حين أنّ تأويلنا للانزياح بما هو تمفصُل جدليّ بين عالَمين يسمَحُ لنا بأن نفهمه بوصفه (فجوة التباس). من حيث إننا نتجاوز بذلك الفهم السَّببيّ المنطقيّ الذي يمثّله الشّكل الآتي[3] الشّهير:

([1]) يُنظَر: كمال أبو ديب: في الشِّعريّة(بيروت– لبنان: مُؤسَّسة الأبحاث العربيّة، ط1 ، 1987) 20– 21.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 26 – 28.

([3]) يُنظَر: د. خالد سليكي: من النَّقد المعياريّ إلى التَّحليل اللِّسانيّ، 398.



الشّكل (3)

ولعلّ الخلَل القائم في هذا الشَّكل التَّمثيلي يكمُنُ في الفَهم التَّراتبيّ للانزياح الذي يبدأ أوَّلاً بإعادة رسم الخريطة السّيميوطيقيّة للّغة، لينجم عن ذلك ثانياً إعادة رسم للخريطة السّيميوطيقيّة للأشياء، من حيث إنَّ ذلك يبني عالَماً جديداً يلفت انتباهنا إلى طرق وجود مختلفة[1]. في حين أنَّ تأويلنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للانزياح يُقارِب تحوُّلات اللُّغة من ناحية الوجود في العالَم؛ أو بمعنى أدقّ ينظُر إلى كون أيَّة تحوُّلات في أساليب وجود الآنيّة وعلائقها ومواقفها، بوصفِها أوَّلاً موجودةً على التّباعد والاختلاف في عالَم لُغويّ – عيانيّ، ومن ثمَّ بوصفِها تتردَّد في اختيارات هجرتها من العالَم إلى القصيدة، بما هي هِجرة مُتمفصِلة جدَليّاً بينَ الوقائعيّ والمُتخيّل، وبوصفِها أخيراً تُثَبِّتُ ماهويّاً نمَطاً من الأساليب والكيفيّات الوجوديّة التي تفاعَلَتْ مع المُخيِّلة، ومُوِّهَتْ في مُنفتح عالَم القصيدة اللُّغويّ، ستنعكس تلك التَّحوُّلات بطبيعة الحال على بنية اللُّغة ذاتها، ما دمنا نرى أنَّ "الكاشف ... يعكس العلاقة بينَ الأشياء واللُّغة، كما يفهَمُها الفهم العادي، فلا تعود اللُّغة هيَ مَنفَذَها إلى الأشياء، بل

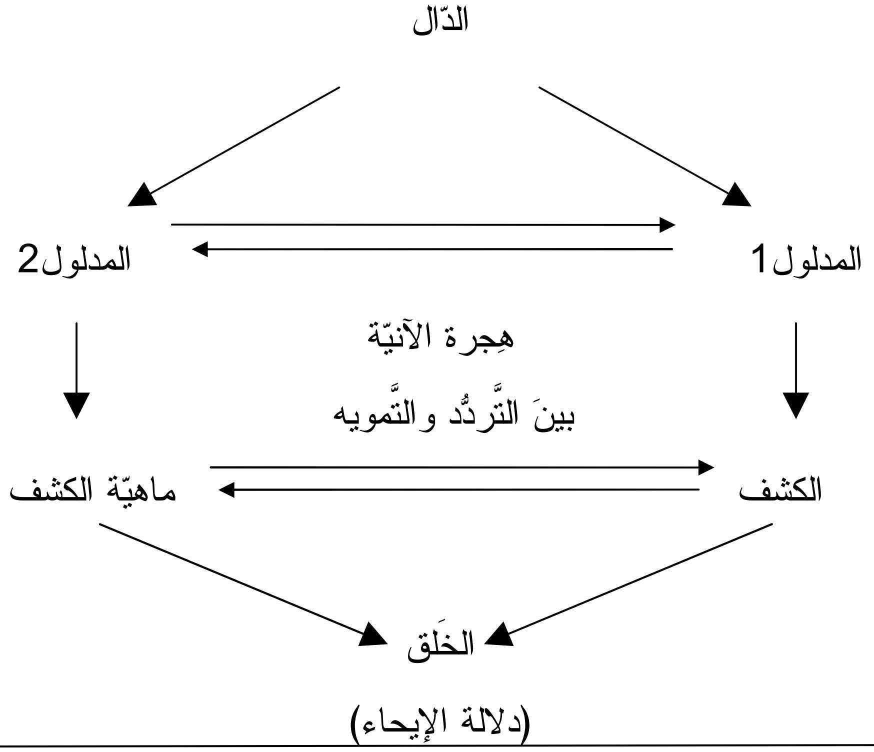
([1]) يُنظَر: عادل ضاهر: الشِّعروالوجود، 107–108.

تُصبح الأشياء هي منفذَها إلى اللُّغة"[1]. غير أنَّهُ من الجوهريّ ألاّ يُفهَم تأويلُنا هذا بأنَّه قَلْبٌ للتّراتبيّة السّابقة في تفسير الكيفيّة التي يتحقَّق من خلالها الانزياح، فيُقال خطــأً إنَّ التَّغيُّــر اللُّغويّ هو نتيجة سببيّة للتَّغيُّرات الوجوديّة، ما دمنا نعتقد أنَّ الوجود أصلاً ليسَ خارج بيت اللُّغة، وما دامَتْ فعاليّة الآنيّة (الموجود البشريّ في العالَم) في نظرِنا هي فعاليّة لغويّــة – عيانيّة يبسطُها المنطق البصَريّ الخاصّ بها. لكنَّ تمييزنا السَّابق هو في نهاية الأمر تمييــز نظَريّ يهدُف في عُمقه إلى تجاوز الموقف المنطقيّ التَّجريديّ الذي يفصل الفعاليّة اللُّغويّــة في حُدوثِها الشِّعريّ – الفنِّيّ، عن الفعالية الوجوديّة؛ وهو أيضاً تأكيــدٌ يــرى أنَّ حُــدوث الانزياح ما هو إلا حُدوث للتَّحوُّل في فعاليّة اللُّغة بما هي فعاليّة وجوديّة للآنيّة – الشّــاعر المُهاجِر بوصفِها مقام الانفتاح والتَّباعُد والاختلاف.وهذه الرُّؤية ترمي من زاويةٍ أخرى إلى تجاوز الفَهم التّراتبيّ السّابق للانزياح من حيث إنَّهُ كانَ يعكس في جانبٍ منه الفَصْلَ النَّظريَّ القائمَ بينَ فعلَيْ الكشف والخلَق، والذي يذهب إلى القول إنَّ "الخالِق يخلق عن طريق اللُّغــة، بينَما الكاشف يتجاوز... اللُّغة"[2]. وهو تفسيرٌ يسقِطنا في فخّ النَّظرة الشَّكليّة للُّغة والشِّــعر، بوصفِها نظرة تُجرِّد مسألة الخَلْق ميتافيزيقيّاً، من حيث إنَّها تختزِلُها ضــمن فكــرة خــرق قوانين اللُّغة الاعتياديّة، وهو الفهم الذي يعزل اللُّغة عن الوجود من ناحيةٍ أُولى، وأمّا مــن ناحيةٍ ثانية فيودي بجوهرالهِجرة – الانزياح، من حيث إنّنا في تأويلِنا الجدَليّ– الأُنطولوجيّ الفصلَ السَّابقَ بين الكشف والخَلق بما يُمثِّلُه في عُمقِهِ من سُقوطٍ جديد في التَّراتبيّة الثُّنائيّــة بما هي تراتبيّة حدِّيّة بينَ المدلولين. ومن ثمَّ، فإنّنا نفهم فِعْلَ الخَلق بناءً على ذلــكَ بوصــفه خَلْقَ عالَمٍ لُغويٍّ مُختلِف يتمفصَل جدَليّاً بينَ المدلول الأوَّل بما هو زمانيّة الآنيّــة المنظــور إليها من خلال المنطق البصَريّ الخاصّ بها، والمُنبسِطة في العالَم المعيش (مَجاز العــالَم)، والتي ستُهاجِر مُتردِّدةً في اختياراتِها المُموَّهة والمُموِّهة إلى عالَم القصيدة المُنفــتِح(عــالَم المَجاز)، والمدلول الثَّاني بوصفِه كيفيّات الوجود المُثبَّتة ماهويّاً بما هي تمويه مُتفاعِل مــع المُخيِّلة . ومن خلال هذا التَّمفصُل تتعيَّنُ العلاقة في تأويلِنا بينَ الكشف والخَلــق؛ أي مــن خلال العلاقة الجدَليّة القائمة بينَ كشف الوجود اللُّغويّ في العالَم الوقائعيّ السّابق، وماهيّــة كشف الوجود في العالَم المُتخيَّل الجديد. من حيث إنَّ الخَلق بما هو فعــلُ الانزيــاح، فإنَّــه يتماهى مع دلالة الإيحاء بما هيَ نتيجة للانزياح، ليتمفصلا جدليّاً في عالَم القصيدة بوصفها وَحدة الانفتاح المُنبسِطة بينَ العالَمين (الوقائعيّ والمُتخيَّل)؛ أي بما هي عالَمٌ جديد، أو فجوة

([1]) المرجِع نفسه، 282.

([2]) المرجِع نفسه،282.

التباس تقوم على المُباعَدة والاختلاف والتَّكثيف المَجازيّ. وهذا الأمــر يُوضِّــحه الشَّــكل التَّمثيليّ الآتي:



الشّكل(4)

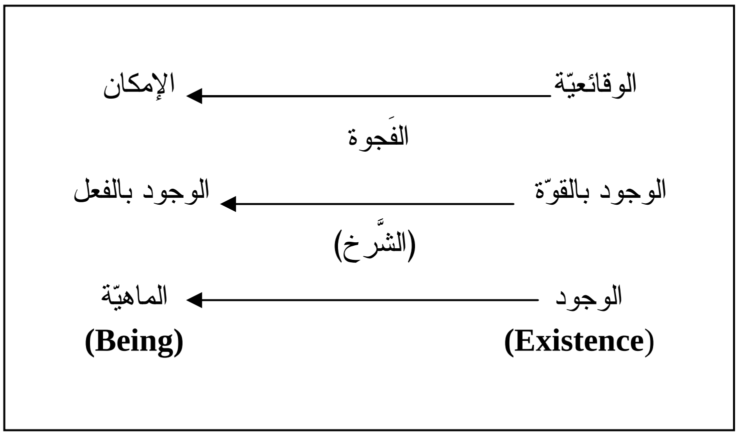
وبهذه الصّورة يغدو من الواضح لنا أنَّ تمفصُلَ (الهِجرة – الانزياح) بوصــفِه فعــلاً ونتيجةً في آنٍ معاً ، يعني أنَّ عالَم القصيدة الماهويّ المُنفتِح يُحيل على ذاته المُنطوية على مرجعيتين؛ أي بما هو عالَمٌ يُحيل على عالَمين هُما: العالَم الوقــائعيّ السّــابق ، والعــالَمُ المُتخيَّل الجديد. غيرَ أنَّ هذا التَّمفصُل وفْقَ تأويلنا الجدَليّ– الأُنطولوجيّ للانزياح لا ينتهــي عند هذا الحدّ، إنَّما هو فهمٌ يرتبِطُ بكون وجود الإنسان في العالَم وجوداً بــالقوّة، لا بالفعــل بحسب يسبرز[*] K. Jaspers، بمعنى أنَّه ينبغي لِلإنسان ألاّ يقول إنَّني موجود، بل إنَّنــي موجود مُمكِن، من حيث إنَّه لا يمتلِك ذاتَهُ الآن، لكنَّه سيصبح ذاته فيما بعد[1]، ذلك لأنَّهُ من

(*) (1883– 1969): وُلِدَ بمدينة أولدنبرج الألمانيّة. واحدٌ من الفلاسفة الوجوديّين الأغزر إنتاجاً. كانَ يرى أنَّ الفلسفة هــي رسالة الإنسان العُليا، بل هيَ الرِّسالة الوحيدة في الوجود ، وأنَّ الإنسان هو الحقيقة الأساسيّة التي نستطيع إدراكهــا فــي العالَم، وذلك لاتِّصافِهِ بالحُضور والقُرب والامتلاء والحياة، ولكونِهِ ليسَ موجوداً مكتفياً بذاته أو مُغلَقاً عليها، بل هو إنسانٌ من حيث إنَّهُ موجود في مواقف عينيّة واقعيّة في الحياة ؛ أي بما هو موجود على صِلَةٍ بِالعُلُوّ، وبما هو يتقدَّم إلى ما هــو غيرُه. يُنظَر: د. عبد الرَّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 633– 635.

(1) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 94.

طبيعة وجوده في العالَم أنْ يخرج من وجوده الحالي إلى وجود جديد مُمكِن، ومن ثــمَّ فإنَّــهُ يظلُّ في كُلِّ لحظة غيرَ مُكتمِل، وغيرَ قابلٍ لأنْ يُرى في شُموله[1].

وجوهر هذا يكمُنُ في أنَّهُ لا يستطيع أنْ ينجوَ مُطلقاً مــن الصِّــراع بــينَ الوقائعيّــة والإمكان[2]، لكونه يُقيم أصلاً في الفجوة (الشَّرخ)[*] بينَ الوجود والماهيّة؛ أي بــينَ الــذّات على ما هي عليه، والذّات كما تُلقي بنفسها نحو المُستقبَل[3]. وهيَ المسألة التي يُبيِّنُها الشَّكل التَّوضيحيّ الآتي:



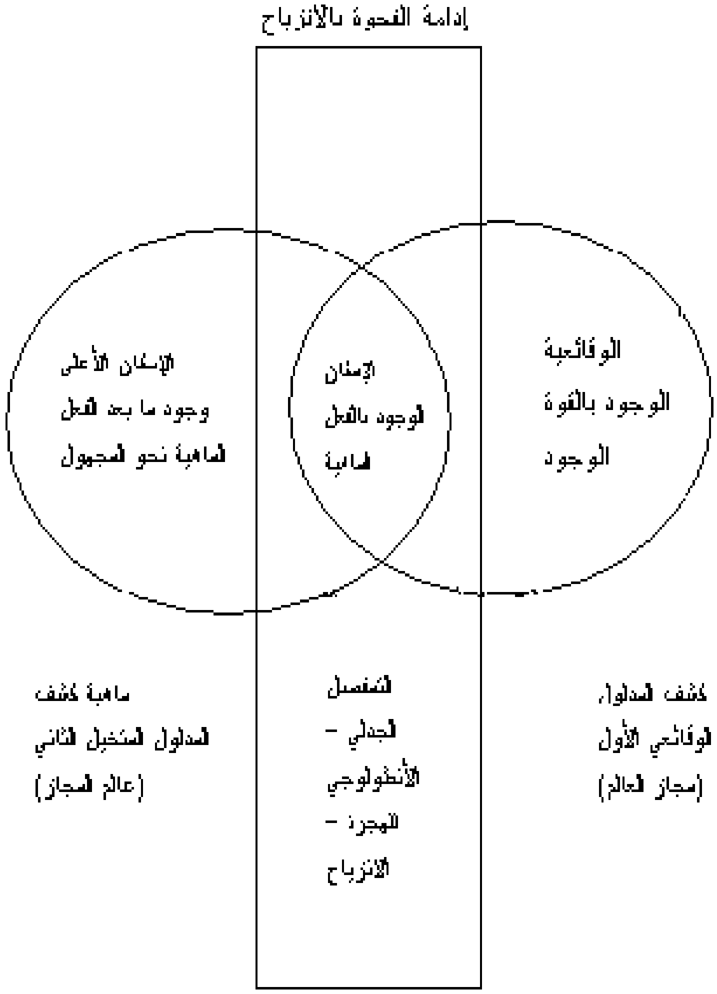
الشّكل (5)

وانطلاقاً من ذلك ، فإنَّنا نرى في تأويلِنا الجــدَليّ – الأُنطولــوجيّ لِفعــل الهِجــرة – الانزياح بوصفِه تمفصُلاً بين الوقائعيّ والمُتخيَّل، أنَّ عالَم القصيدة بما هوعالَم ماهويّ تبلُــغُ فيه (الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر) الوجودَ بالفعل، لكنَّها لا تبلُغ في الوقت ذاته الاكتمال. وبلُغة أكثرَ وضوحاً، فإنَّنا في تأويلِنا هذا نُعيد تعيين عالَم القصيدة المُنفتِح بصورةٍ تُحقِّق ما يُمكِــن أنْ نصطلِح على تسميته (إدامة الفَجوة بِالانزياح)؛ بمعنى أنَّ التَّمفصُلَ الجدليَّ للهِجرة بما هو تفاعُل مُتبادَل التَّأثير بينَ كيفيّات الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) والمُخيِّلة ، فإنَّــه ينطــوي فــي تفسيرنا على مستوىً وجوديّ– جماليّ أعلى التباساً وزيَغاناً وتمويهاً. من حيث إنّهُ يمكن أن نقول تأسيساً على ذلك إنَّ هذا التَّمفصل يتراكب جدلياً بين(الوقائعيّ – المــاهويّ) بوصــفِه انبساط كيفيّات الوجود المثبَّتة ماهويّاً بما هي تمويه مُتفاعِل مع المُخيِّلة ، و(الماهويّ نحــو المجهول) بوصفِه إمكاناً أعلى لذلكَ التَّثبيت. أو يُمكِنُ القول بِدقّة أكبَــر إنَّ هــذا التَّمفصُــل

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه، 281.
(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 278، 293.
(*) أي فجوة الوجود لدى هيدجر.
(3) يُنظَر: المرجِع نفسه، 293.

يتراكب جدليّاً بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل بما هو مُؤوَّل بناءً على الآنيّـــة بوصـــفِها المنطق البصَريّ المعيش، التي ستُهاجِر مُتردِّدةً في اختياراتها المُموَّهة والمُموِّهة إلى عـــالَم القصيدة (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثَّاني بما هو تأويلٌ لعـــالَم المَجـــاز (الماهويّ – المُتخيَّل) بوصفه انبساط التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة باتّجاه إمكاناتِها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفِعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

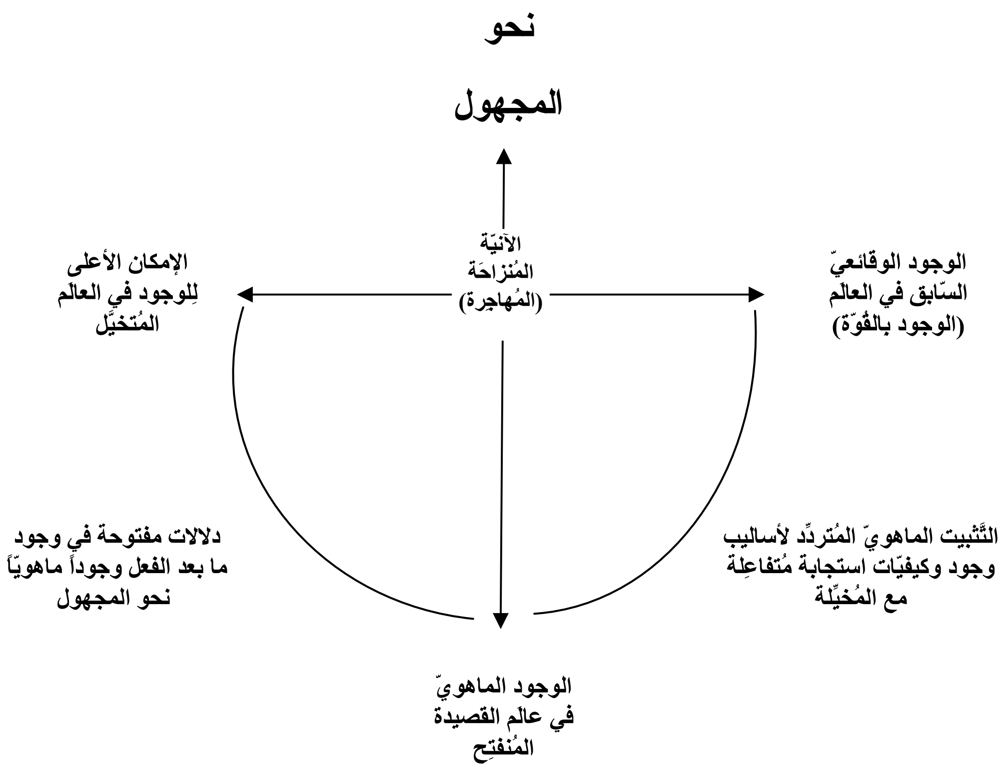
وإذا كُنّا سنُفصِّلُ من زاويةٍ أُخرى في تأويلنا هذا لِلانزياح بوصفِه إدامةً للفجوة؛ أي بما هو تمفصُلٌ جدَليّ– أُنطولوجيّ يفتَحُهُ التَّفاعلُ مع المُخيِّلة نحو المجهول، وذلكَ في الفصـــلين النَّظَريّين الآتيين، فإنَّنا نستطيع أنْ نُمثِّله هُنا من خلال هذا الشّكل التَّوضيحيّ:



الشكل(6)

وهكذا فإنَّهُ يُمكننا أيضاً بناءً على خُطواتنا السّابقة في تأويلنا الانزياح بوصــفِهِ حركــة تمفصُل جدَليّ بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل، وماهيَّة كشف المدلول المُتخيَّل الثَّاني، أنْ نقترِحَ رسماً تصوُّريَاً لِمَا ندعوه (المُستوى الأُفقيّ للانزياح):

التَّمفصُل المموَّه والمموِّه للمنطق البصَريّ بينَ الوجود اللُّغويّ – المَجازيّ السّابق في العالَم والوجود الماهويّ – المُتخيَّل في عالَم القصيدة الأكثَر تكثيفاً مَجازيّاً بوصفه انبساط التَّثبيت الماهويّ المُتفاعِل مع المُخيِّلة باتِّجاه إمكاناته الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً



الشّكل (7)

ولأنَّ الانزياح قد أصبَح وِفْقَ تأويلِنا تمفصُلاً يُديمُ الفجوة بينَ عالَمين بما هِــيَ فجــوة التباس؛ أي من حيث إنَّه يُقيم صِلَة جدليّة مُتراكِبة بينَ العــالَم الوقــائعيّ السّــابق، وعــالَم القصيدة الماهويّ المُنفتِح، فإنَّ القول بشكلٍ مُختزَل إنَّ تحقيق الوجود الخــالِق فــي اللُّغــة

الشِّعريّة بوصفِه تجاوُزاً يتجسَّد من خلال عُبور الوجود الوقائعيّ[*] العينـيّ نحـوَ الوجـود الحيّ[1]، قولٌ يحتاج تبعاً لتأسيسنا السّابق إلى مزيدٍ من التَّدقيق والإيضاح . ولعلَّ هذا يُمهِّـد الطَّريق أمامَنا لاقتراح ما ندعوه(المُستوى العموديّ للانزياح)؛ فالانزيـاح بوصـفه حركـة هجرة جدليّة تتمفصَل أُفقياً بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشـف المدلول المُتخيَّل الثَّاني (عالَم المَجاز)، فإنَّ هذه الهِجرة هِيَ في الوقت ذاته حركة تمفصُـل جدَليّ–عموديّ يخترقُ المستوى الأُفقيَّ مُمثِّلاً الموقف الوجوديّ الدَّاخليّ لتلكَ الهِجرة، وذلكَ بما هو صراع بينَ الوجود العيانيّ – اليوميّ(أي الزَّمان العموميّ الزّائـف للأنـا والهُـمْ)، والوجود الحيّ – الحقيقيّ (أي زمان الوجود الأصيل للأنية والهُوَ)، الذي تسعى الآنيّةُ مـن خلاله إلى بلوغ كينونتها، وإدراك ماهيَّتها الكشفيَّة الكيانيّة.

وفي السِّياق ذاته، يُمكِن لنا أنْ نقول: إنَّهُ إذا كان الانزياح في المناهج اللِّسانيّة عامّـةً، وفي منهج كوهن بشكلٍ خاصّ، يُقارِنُ اللُّغة الشِّعرية باللُّغة الاعتياديّة في الدّرجة صفر، فإنَّ تأويلنا الجدَليّ– الأُنطولوجيّ له، وإنْ كانَ يُميِّز بينَ الوجود الزَّائف بما هـو وجـود غيـر شِعريّ، والوجود الشِّعريّ الأصيل (بالمعنى الماهويّ الواسع للشِّعر)، ينأى بنـا عـن فهـم الهِجرة بوصفِها ثُنائيّة تراتبيّة أو تقابليّة؛ أي بوصفِها انتقالاً حدِّياً من عالَمٍ زائف (وقائعيّ – عينيّ)، إلى عالَم شِعريّ (وجود حيّ ماهويّ). ذلكَ لأنَّ الهِجرة – الانزياح بوصفِها في فهمِنا فعلاً ونتيجةً في آنٍ معاً، هي من جهةٍ أُولى تُمثِّل عالَماً يتمفصَلُ بينَ عالَمين كمـا سـبَق أنْ بيَّنّا، وأمّا من جهةٍ ثانية، فإنَّ طبيعَتها الجوهريّة المُتراكِبة بينَ العالَم المجـازيّ السّـابق ، وعالَم القصيدة الأكثَرتكثيفاً مَجازيّاً ، تتجسَّد في كون الآنيّة بما هي وَحدة الانفتاح والمُباعَدة والاختلاف الأُنطولوجيّة، تطوي في بِنيتها الزَّمانيّة التي يُموِّهُها المنطق البصَريّ الخـاصّ بها،صيغَ الوجود اليوميّ إلى جانب ضُروب التَّقوُّم الكيانيّ؛ بمعنى أنَّها تنزاح حاملةً معهـا تردُّدَهُا في اختياراتِها لمواقفها الوجوديّة المُتفاعِلة مع المُخيَّلة، ومن ثمَّ فإنَّها تُثبِّتُهـا ماهويّـاً بصورةٍ تتراكَبُ فيها هجرتُها الجدَليّة – الأُفقيّة بما هِيَ التَّمفصُل القائم بين مرجعيتين(أي بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل)، مع هجرتها الجدليّة – العموديّة بما هِيَ الموقف أو الصِّـراع الـدّاخليّ المُخترِق للهِجرة الجدَليّة الأُفقيّة(أي بما هي مُتردِّدة بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقـيّ)، وذلك في فعل انفتاح يُمكِنُ لنا أنْ نصطلح على تسميته (الجدَل التَّراكُبيّ المُضاعَف).

(*) استبدَلنا في هذا السِّياق مُصطلح(الواقع) كما أوردَه عبد العزيز بومسهولي بِمُصطلح (الوجود الوقائعيّ)، وهو الإجـراء الذي اعتمدنا عليه في هذا البحث انسجاماً مع توجُّهاتنا النَّظريّة والتَّطبيقيّة فيه.

(1) يُنظَر: عبد العزيز بومسهولي: الشِّعر والتأويل، 105.

وهذا يقودُنا إلى تثبيت مُخطَّطنا التَّمثيليّ الافتراضيّ للمُستوى الجدَليّ – العموديّ للانزياح، من دون أنْ تعنيَ المراحل المُتضمَّنة فيه تراتبيّة حدّيّة على المُستوى الإجرائيّ، لكونها مجرَّد تأويل نظَريّ مُتصوَّر للكيفيّات التي تتمُّ من خلالها التَّفاعلات والصِّراعات الجدليّة العموديّة التي تطويها الآنيّة في حركتها الأفقيّة المُهاجِرة، وهذا هو رسمُنا للمستوى العموديّ للانزياح[*]:

التَّصميم المُسبَق للوجود المَجازيّ

↓

نداء الوجود الصّامت

↓

الإنصات والاستجابة لنداء الوجود

↓

قصديّة الوجود في عالَم التجربة العيانيّة – المَعيشة

(ترك الوجود يُوجَد)

↓

خروج الآنيّة بما هي منطق بصَريّ

↓

الآنيّة بوصفِها زمانيّة مُباعَدة واختلاف استباقيّة على نمَط الإمكانيّة والاختيار

(العود الأبديّ وَالوجود نحو الموت)

↙ ↘

صيغ الوجود اليوميّ للهُنا

(الرّيبة – حبّ الاطّلاع – القيل والقال)

↓

ضُروب التَّقوُّم الكيانيّ للهُنا

(الوجدان – الفهم – الكلام)

↓

(*) سنأتي على إيضاح بعض التَّراكيب والعناصر الاصطلاحيّة الجديدة الواردة في هذا المُخطَّط في الفصلين النَّظريين الآتيين، وقد آثَرنا أنْ نُورِدَها هُنا لأسباب إجرائيّة تتعلَّق بخطّة عملَنا في هذا البَحث.

الخوف	القلَق
↓	↓
شيئيّة الأداة	أمانة الأداة
↓	↓
(النَّسق الكُلِّيّ التّرابطيّ للموجود تحت اليد)	(الامتلاء الجوهريّ للأداة/ انكسار الكلمة ونزع الألفة)
↓	↓
القرب المكانيّ	القرب الأُنطولوجيّ
الوجود الزّائف	الوجود الحقيقيّ
كيفيّات يوميّة	كيفيّات ماهويّة
عيانيّ – يوميّ	كشفيّ – كيانيّ
رؤية المعيش	رؤية الماهيّة
الأنا – الهُمْ	الأنية–الهُوَ
الفانون	الخالدون
الأرض	العالَم
الحاضر	الغائب
كشف ظاهراتيّ للوجود	حدس وجوديّ

↘ ↙

وَحدة الآنيّة الأُنطولوجيّة

(بما هي مقام الانفتاح والمُباعَدة والاختلاف المُتردِّدة في أساليب وجودها بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ)

↓

هِجرة الآنيّة المُتردِّدة بما هي منطق بصَريّ مُموَّه ومُموِّه

(من الوجود في عالَم لُغويّ – مَجازيّ إلى تثبيت ماهويّ لأساليب وجوديّة مُتفاعلة مع المُخيِّلة في عالَم القصيدة الأكثَر تكثيفاً مَجازيّاً)

↓

بينَ القول والقولة

(بينَ الكيفيّات اليوميّة والحُدوث الكُلّيّ للُّغة)

(التَّسمية الشِّعريّة المُموَّهة والمُموِّهة بوصفِها إنارة وكشفاً بينَ التَّحجُّب واللاّتحجُّب)

↓

فتح عالَم جديد

(تمفصُل الهِجرة بينَ الحركة الجدليّة – الأفقيّة والحركة الجدليّة – العموديّة)

(الجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف)

↓

خَلق المخلوق من قَبل

(التّمفصُل الجدَليّ بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل، بما هو العالَم السّابق المَعيش،وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني، بما هو انبساط التّثبيت الماهويّ المُتفاعِل مع المُخيِّلة باتّجاه إمكاناتِه الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول)

الشّكل (8)

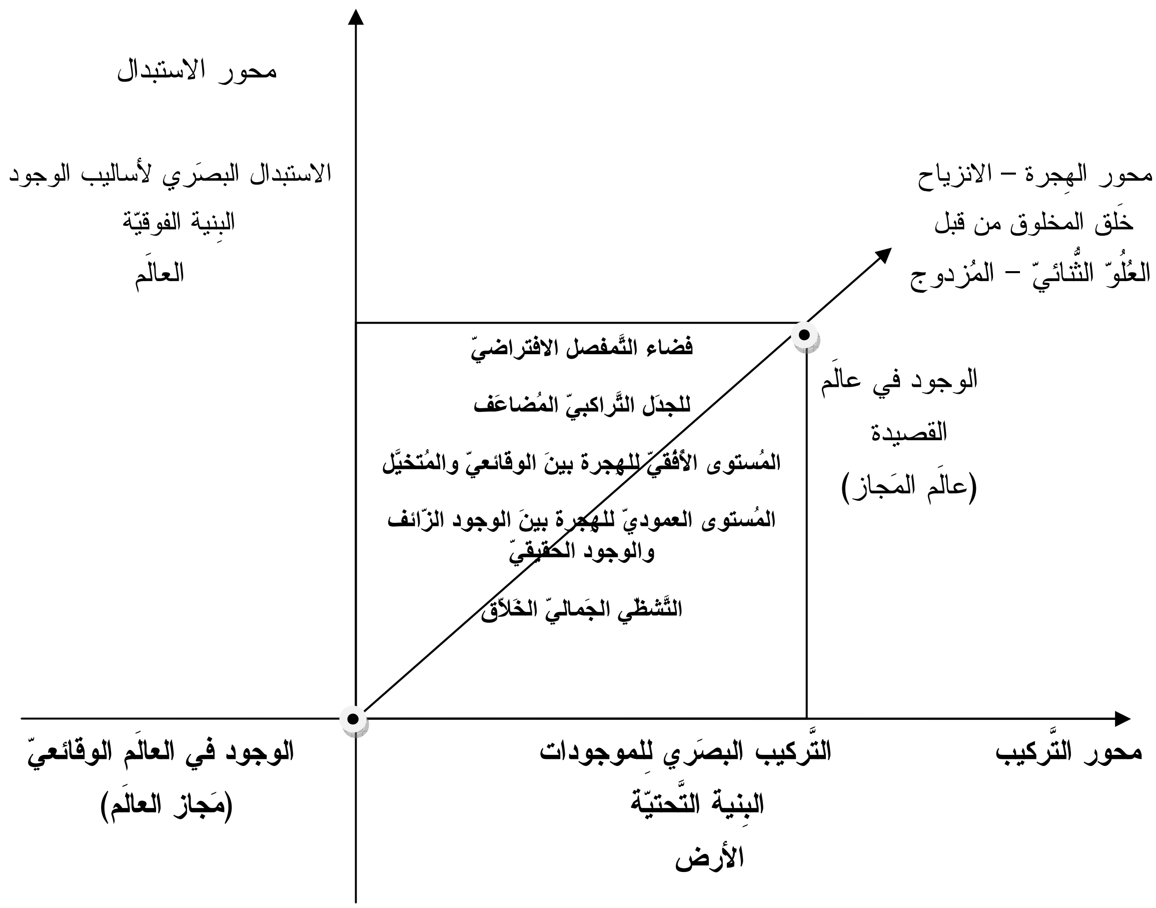
لكنَّ السُّؤال الجوهريّ الذي سنستكمِلُ من خلاله المراحل السّابقة في تأويلنا، يتعلَّق بالكيفيّة أو الآليّة التي يتحقَّق بواسطتها التَّراكُب الجدَليّ المُضاعَف لفِعل (الهِجرة – الانزياح) بينَ المُستوى الأُفقيّ والمُستوى العموديّ؟

إنَّنا نعتقد في هذا الإطار أنَّ ذلك يتمُّ تبعاً للعلاقة المُعقَّدة التي ينهَض من خلالها محورا (التَّركيب والاستبدال)، من حيث إنَّ تلك العلاقة تُمثِّلُ الآليَّة الفِعليّة الحامِلة لفِعل (الهِجرة – الانزياح) . لكنْ، ليسَ بالمعنى اللِّسانيّ– الميتافيزيقيّ الذي يرى كوهن من خلاله أنَّ "الانزياح التَّركيبيّ لم يحصل إلاّ لأجل إثارة الانزياح الاستبداليّ"[1]، لأنَّ اعتمادَ توجُّهٍ كهذا يعني في جوهره أنَّنا سقَطنا من جديد في قضيّة الإحضار الميتافيزيقيّ الذي يفصل الفعاليّة اللُّغويّة عن الفعاليّة الوجوديّة. في حين أنَّ تأويلَنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للانزياح ينظُرُ أوّلاً

(1) يُنظَر: جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، 205.

إلى محور التَّركيب بوصفِه محوراً لتركيب الموجودات بصَريّاً ، بما هو قائمٌ أساساً على فِعل الكشف الظَّاهراتيّ للوجود المُتمفصِل جدليَّاً بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل. بينما ينظر تأويلُنا إلـــى محور الاستبدال بوصفِه محور الاستبدال البصَريّ للكيفيّات الوجوديّة المُتفاعِلة مع المُخيِّلة ، بما هو قائمٌ على الحَدس الوجوديّ الذي تُبْسَطُ من خلاله الأساليب الوجوديّة التي تســتبطِنُ الموقف الدّاخليّ للهِجرة بينَ الوجودالعيانيّ– اليوميّ، والوجودالكشفيّ – الكيانيّ. وعلى هذا النَّحو، تُركِّب العلاقةُ المُعقَّدة بين المحورين(التَّركيبيّ والاستبداليّ) مستويي الهِجرة (الأُفقــيّ والعموديّ) تركيباً بصَرياً وفق الكيفيّة التي تنبسِطُ من خلالها عناصرُ الاســتبدال البصَــريّ لأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ)، المُتفاعِلةُ في ضوء جدَل التَّأثير المُتبادل مع المُخيِّلة؛ من حيث إنَّ هذا الجدل ينهض في الفضاء التَّراكُبيّ المُضاعَف بما هو فضاء افتراضيّ يُحــرِّر شُحنات التَّشظي الجماليّ الخَلاّق الخاصّة بالمنطق البصَريّ الذي هو من شــأن (الآنيّــة – الشّاعر المُهاجِر) ، وذلك في انفتاحه الماهويّ نحو المجهول؛ أي بوصــفِ ذلــك المنطــق ينطوي على مستوىً وجوديّ – جماليّ أعلى التباســاً وزيَغانــاً وتمويهــاً بــينَ التَّحجُّــب واللاّتحجُّب. وهو الأمر الذي يُوضِّحه الشَّكل التَّمثيليّ الآتي (*) :

(*) سنأتي أيضاً على إيضاح بعض التَّراكيب والعناصِر الاصطلاحيّة الجديدة الوارِدة في هذا المُخطَّط في الفصلين النَّظريين الآتيين.



الشكل (9)

وتلخيصاً لكلّ ما سبَق، فإنَّنا نكونُ قد انتقَلنا مع هيدجر من فهم المنطــق بنـــاءً علـــى المُطابَقة الميتافيزيقيّة التي تُحضِر الوجود لتُخضِعه، إلى فهمه بناءً على قُدرته البصَريّة على تمويه التَّجارب المعيشة، وأساليب الوجود المُختارة للآنيّة التي يرتبط بها، بما هي موجــود بشريّ في عالَم لُغويّ، الأمر الذي يعني أنّنا انتقلنا من عقل مركزه الذّات إلى عقل مركــزه اللُّغة بوصفِها بيت الوجود، وهو ما يُمثِّل المُنعرَج اللُّغويّ الذي استندنا إليه في تأويلنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للانزياح، مُنطلِقين أوَّلاً من وَحدة اللُّغة والآنيّة والحوار بما هو كلام كيـــانيّ مُتأصِّل في بِنية الفَهم الذي هو ذاته كلام الآنيّة التَّفسيريّ عن نفسها في كُلّ مرّة. وهي مسألة تنقُل الفَهم من الدَّلالة الصَّوتيّة – السَّمعيّة إلى الدَّلالة البصَريّة – الزَّمانيّة التي تختبر الحقيقة وِفْقَ التَّجربة العيانيّة المعيشة والرُّؤية الحدسيّة للوجود؛ وذلك من خلال تأويل الآنيّة بوصفِها

مشروع الوجود هُناك ذاته، أي بوصفِها مقام الاختلاف والانفتاح الأُنطولوجيّ المتواشج مع الوجود، ليسَ بما هو وعيٌ أو إدراك، لكنْ بما هو أساليب مُكوِّنة لها.

وهذا يعني أنَّ أيّ عمليّة فَهم للانزياح الشِّعريّ ستتأسَّس على مُحاوَرة الدَّلالة البصَــريّة المعيشة، بما هِيَ قصديّة وجوديّة تنشغِل بالمنطق العيانيّ الذي هو من شأن(الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر) الخاصّة به، ذلك بماهي آنيّة فاهِمة بِوصفِها فعاليّة استجابة لنداء الوجود على نَمط الإمكانيّة في كُلّ مرّة من مرّات الاستجابة المُباعِدة والمُختلفِة. من حيث إنَّنا نكون بهذا الشَّكل قد قُمنا بعمليّة إسقاط نظَريّ وإجرائيّ لفعاليّة الآنيّة على القصيدة بما هِيَ انفِتاح عالَمٍ ماهويٍّ يحفظ ماهيّة الشِّعر بمعناه الواسع من خلال اللُّغة، من حيث إنَّ القصيدة تؤسِّس بهذا المعنــى الوجودَ بطريقتها التي لم تكُنْ من قبل هكذا، ولن تكون هكذا من بعد. ومن ثمَّ، فإنَّ الشِّــعر بهذا الفهم لا يكونُ مُحاكاةً للعالَم الوقائعيّ، إنَّما هو إشارة إليه مُتضمَّنَة في العالَم المــاهويّ الجديد؛ بمعنى أنَّ العالَم الوقائعيّ السّابق بوصفِه وجوداً مَجازيّاً مُقنَّعاً، فإنَّهُ قد تحوَّل واكتُنِفَ في عالَم القصيدة الأكثَر تكثيفاً مَجازيّاً. ولا سيما أنَّ الشّاعر المُهاجِر هو الأقدر على خوض تجربة ماهويّة مع اللُّغة بتركه، وفْقَ اعتقاد هيدجر، الموجودات تُوجَد كما هي فــي مُنفــتَح القصيدة الكاشِف بوصفِه في فهمِنا إحالةً إلى ذاتِهِ بما هو فجوة التباس تتضمَّن مرجعيَّتَيْن؛ أي بما هو عالَمٌ يُحيل على عالَمين، هُما: العالَم الوقائعيّ السّابق، والعالَم المُتخيَّل الجديد.

وانطلاقاً من ذلكَ، جاء تأويلنُا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للانزياح ليكسُرَ التَّراتبيّةَ الحدِّيّة–المنطقيّة (الميتافيزيقيّة) التي أقامها كوهن بينَ المدلول الأوَّل (دلالة المُطابَقــة)، والمــدلول الثَّاني(دلالة الإيحاء)، وذلكَ بتأويلنا للمدلول الأوَّل بناءً على الآنيّة بما هي المنطق البصَريّ المعيش، والتي ستُهاجِر مُتردِّدةً في اختياراتها المُموَّهة والمُموِّهة في آنٍ معــاً، إلــى عــالَم القصيدة، في حين أنَّنا أوَّلنا المدلول الثَّاني بناءً على كيفيّات الوجود المُثبَّتة ماهويّاً بما هــي تمويه مُتفاعِل مع المُخيِّلة . وعلى هذا النَّحو تغدو دلالة الإيحاء بما هي نتيجة لفعل الانزياح مُتماهيةً مع الخَلق بما هو فعلُ الانزياح، من حيث إنَّنا نُؤوِّلُ (الهجــرة – الانزيــاح) بهــذا المعنى بوصفِها تمفصُلاً جدَليّاً يتراكَبُ بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل (مَجاز العالَم)، بما هو المعيش في العالَم السّابق، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثَّاني(عالَم المَجاز)، بما هــو انبساط التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة باتّجاه إمكاناتِها الأعلى قائمــةً في وجود ما بعد الفِعل وجوداً ماهويَّاً نحوالمجهول.

واستكمالاً لهذهِ التَّوجُّهات، فإنَّنا قد أوّلنا انزياح (الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر) بما هو تمَفصُلٌ يديم الفجوة بينَ عالَمين، تأسيساً على حركتين جدَليتين دعونا تراكُبَهما معاً (الجدَل التَّراكُبيّ المُضاعَف)، ذلكَ لأنَّ المستوى العموديّ للهِجرة بوصفِه يُمثِّل الموقِف الوجوديّ الدَّاخليّ بما هو في جوهره صراعٌ بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ، يخترِقُ المستوى الأُفقيّ للهجرة بوصفه تمفصُلاً جدَليّاً بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل. من حيث إنَّ التَّراكُب بينَ هذين المستويين(الأُفقيّ والعموديّ) يتحقَّق تبعاً للعلاقة المُعقَّدة التي يتصوَّرُها تأويلُنا قائمةً بينَ محور التَّركيب ومحور الاستبدال؛ بمعنى أنَّ تلك العلاقة تُركِّب مستويي الهِجرة تركيباً بصَريّاً وفْقَ الكيفيّة التي تنبسِط من خلالها عناصر الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود(التَّوتُّر الوجوديّ)، المُتفاعلة في ضوء جدَل التَّأثير المُتبادَل مع المُخيِّلة. الأمر الذي يحرِّر شُحنات التَّشظّي الجماليّ الخلاّق في الفضاء الافتراضيّ للجدل التَّراكُبيّ المُضاعَف بما هو الفضاءُ الخاصّ بالمنطق البصَريّ الذي هو من شأن (الآنيّة– الشّاعر المُهاجِر)، وذلك في انفتاحه الماهويّ نحو المجهول؛ أي بوصفِه ينطوي على مستوىً وجوديّ– جماليّ أعلى التباساً وزيغَاناً وتمويهاً بينَ التَّحجُّب واللاتحجُّب.

ولعلَّ هذا التَّأسيس يُشكِّل مدخلاً واسعاً لتقصّي الانزياح مفهوماً وتطبيقاً في عوالِم المُعلَّقات المُنبسِطة أمامَنا. وهو الأمر الذي يُمكِن لنا أنْ نبلُغَهُ من خلال آليّات التَّلقي والفَهم المُعتمِدة على تأويلِنا الجدَليّ– الأُنطولوجيّ لهِجرة (الآنيّة – الشّاعر المُنزاح) بما هي وَحدة انفتاح ومُباعَدة واختلاف. من حيث إنَّنا سنقرأ المُعلَّقات بهذا المعنى بناءً على تمفصُلها الجدَليّ بين عالَم الجزيرة العربيّة المَعيش قبل الإسلام، وعالَمها الماهويّ – المُتخيَّل مُنفتِحاً نحوَ المجهول.

الفصل الثّالث

الانزياح في عوالِم المُعلَّقات بوصفِه هِجرة

" التَّمفصُل بينَ عالَم الجزيرة العربيّة السّابق والعالَم المُتخيَّل الجديد"

تُمثِّلُ هِجرة (الآنيّة – الشّاعر) في عصر ما قبل الإسلام مثالاً نموذجيّاً من منظور تأويلنا الجدليّ – الأُنطولوجيّ لِفِعل الانزياح؛ ذلكَ لأسبابٍ عديدة جوهرها تلكَ العلاقة الوجوديّة – الجماليّة المُلتبِسة بينَ العالَم الشِّعريّ المُنفتِح (عالَم المَجاز)، وعالَم الجزيرة العربيّة (مَجاز العالَم) المَعيش في تلك الحقبة التّاريخيّة. الأمر الذي يُجذِّر الصِلة الجدَليّة المُتراكِبة أفقيّاً وعموديّاً بينَ العالَمين، ولا سيما من خلال النَّظر إلى شرح المُعلَّقة المُنفتِحة هُنا بوصفِه عالَماً يُحيل على عالَمين، أي بوصفِه مرجعيتين اكتُنِفَتا في إحالة واحدة، هُما العالَم الوقائعيّ السّابق، والعالَم المُتخيَّل بما هو انبساط التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيّلة باتّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفِعل وُجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

ولعلَّ هذا التَّمفصل الجماليّ – الأُنطولوجيّ لِعالَم المُعلَّقة هُنا يحمِل جميع السِّمات التي يتَّصف بِها العالَم الوقائعيّ؛ أي تأسيساً على تعريف العالَم بأنَّهُ ينطوي على كُلّ ما هو موجود من أشياء، وعلى كُلّ ما يُشكِّل البيئة البشريّة أو الميدان Setting الذي تُعاش فيه الحياة البشريّة[1]. وهو الفهم الذي يُمكِّننا من إسقاط مصطلَح الاهتمام[2]Concern على عالَم المُعلّقات بوصفِه مُصطلحاً يدلّ على العلاقة المُعقَّدة التي يُشير إليها حرف الجرّ (في) في عبارة (الوجود في العالَم، إذ إنّها تشمل بصفة عامّة الطُّرُق التي لا نهاية لها التي تصطدم بها مصالح الإنسان مع الموجودات المُحيطة من حوله، مُتفاعِلاً معها من خلال فعاليّات الاهتمام الإيجابيّة أو السَّلبيّة، ولا سيما تلك النّشاطات المُتَّصِلة بتسخير البيئة المحيطة لخدمته، من تعامُل واستخدام وطعام وشراب وبناء وصناعة وزراعة وتنقُّل وتدمير وعُدوان وإزالة عقبات وغير ذلك من الأفعال التي لا تنفصل بحالٍ من الأحوال عن وجود الإنسان مع

([1]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 112.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 119.

الآخرين بوصفِه عنصراً أساسيّاً من عناصر الوجود البشريّ في العالَم اليوميّ الذي يقتضي دخول عدد غير محدود من النّاس في علاقات وأعمال مُتشابكة ومُتبادلة[1].

لكنَّ الاتّكاء على رؤيةٍ كهذه لا يعني مُطلَقاً أنَّنا في المُعلّقات أمام نقل تسجيليّ (فوتوغرافيّ) لِلعالَم الوقائعيّ[2]، وإنْ كانت الظَّواهر في الفهم الأُنطولوجيّ مُؤسَّسةً على أرضيّة الوُجود؛ أي إنّها تُظهِر نفْسها في العَمَل الفنِّيّ بوصفِها ظواهر للوجود[3]. غير أنَّ أساليب وجود الموجودات بما هي اختيارات مُتردِّدة وكيفيّات مُلتبِسة زائغة يُموِّهها المنطق البصَريّ الخاصّ بالآنيّة المُهاجِرة بوصفِها وَحدة الانفتاح والمُباعَدة والاختلاف، يعني أنَّ تلك الأساليب لا تجيء دائماً إلى اللُّغة بالكيفيّة ذاتها كما أشَرنا سابقاً. هذا من ناحية، وأمّا من ناحيةٍ ثانية، فإنَّ حركة الهِجرة الجدليّة المُضاعَفة تعني في تأويلنا التَّراكبيّ لِلانزياح حُدوث تحوُّلات كيفيّة – وجوديّة حادّة التَّوتُّر، ذلكَ من خلال الآليّة المُعقَّدة التي تُحرِّر وجود الآنيّة – الشّاعِر المُهاجِر في فجوة وجودها الشِّعريّ الخاصّ والجديد، من خلال تركيب المستويين الأُفُقي والعموديّ لِلهجرة – الانزياح تركيباً بصَريّاً وِفْقَ الكيفيّة التي تنبسِط من خلالِها عناصِر الاستبدال البصَريّ لِأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ)، المُتفاعِلةُ مع المُخيِّلة داخِلَ فضاء الجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف بوصفِه فضاءً افتراضيّاً يُولِّد شُحنات التَّشظّي الجماليّ الخلاّق الخاصّة بالمنطق البصَريّ الذي هو من شأن الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر، ذلكَ في انفتاحِها المُتمفصِل بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل ، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني.

وفي الإطار ذاته، يُمكِننا أنْ نجد ما يُعمِّق توجُّهاتنا السّابقة التي تقول بالتَّراكُب الجدليّ بينَ وجودين ينفتحان في شرخ المُعلَّقة هُنا من خلال مُلاحظة بعض المُسلَّمات التَّقليديّة الرّاسخة حولَ مكانة الشِّعرلدى العرب، فهو عِلمُهُم الحاصِل لهم بِالفطرة والغريزة، من حيث إنَّ امتلاك أي شعب لِهاتين الصِّفتين دليل على تفوُّقه، وهو الأمر الذي اتَّصفَ به العرب استناداً إلى شعرهم الموسوم بالبيان، الذي مثَّلَ قوامَ الشَّخصيّة العربيّة وجوهرها[4]. ذلك بما

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 151.

([2]) يُنظَر: د. وهب أحمَد روميّة: شعرنا القديم والنَّقد الجديد (الكويت: سلسلة عالَم المعرفة – سلسلة كتب ثقافية شهريّة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 207، شوال 1416هـ– مارس/ آذار 1996م) 309.

([3]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 133.

([4]) يُنظَر: أدونيس: كلام البِدايات (بيروت – لبنان: دار الآداب، ط1، 1989) 12.

هو في تأويلنا انفتاح مُتمفصِل جدليّاً بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل مــن جانــب، وبمــا هــيَ (أي الشَّخصيّة العربيّة) شخصيةٌ كانت مُنغرِسة في عالَمها بِطبيعة الحال، ومن ثمَّ فهيَ من جانبٍ آخَر شخصيّة الآنيّة – الشّاعر التي هاجَرت وِفق آليّات تراكُب الجدَل المُضاعَف إلى عــالَم المُعلَّقة هُنا؛ مُفتتِحةً في هذه الهِجرة وُجوداً قائماً على الإدراك الحَدسيّ للعالَم، إدراكاً يُمكِــن تشبيهه بِطريقة الطِّفل أو البدائيّ (*) من حيث إنّهما يُلغيان الحــدود العمليّــة بــينَ الأشــياء والتَّقسيمات المنطقيّة بينَ العناصر[1]، ومن حيث إنَّ معرفة الشّاعر في ذلك العصــر " هــي جذريّاً، معرفة شِعريّة. والحقيقة عنده هي، تبعاً لــذلك، شِــعريّة "[2]. ولا ســيما إذا فهمنــا الشِّعريّة فهماً ينظرُ إلى الوجود في العالَم بوصفِه وجوداً لُغويّاً مُلتبِساً وزائغاً بما هو وجــود بصَري مَجازيّ، ومن ثمَّ إذا فهِمنا المُعلَّقة بناءً على ذلك بوصفِها عالَماً جماليّاً أكثَــر تكثيفــاً مجازيّاً. إذ إنّها تُؤسِّس الوجود بقدر ما ينطبِق عليها القول إنَّ " الماهيّة التَّعبيريّة لِلمُعلَّقــات هي توظيف اللُّغة في مضمار اختزان روح عصر ما قبل الإسلام (**)، وذلــك مــن خــلال ترويض هذه اللُّغة وسوقها نحو التَّفتُّح على كيفيّاتها واستطاعاتها الجوهريّة "[3]؛ أي بوصفِها بيتاً للوجود الخاصّ بِهُوِيّة ذلك العصر، ولِكونها تمتلِكُ في الفَهــم الهيــدجريّ أوَّليّــةً علــى الفاعلين من حيث إنّها تُحدّد هُويَّتهُم، وتجلبُهُم إلى الحضور[4]. على أنْ نُؤوِّل الحضور فــي هذا السِّياق بتعيينه جوهريّاً في صُلب الآليّات الماهويّة لِهجرة الآنيّة – الشّاعر بما هي منطق بصَريّ عاشَت تجربتها على نمَط الإمكانيّة، وهاجَرت مُتــردِّدةً فــي اختياراتهــا المموَّهــة والمموِّهة معاً، التي تفاعَلَتْ مع المُخيِّلة، وانفتَحَتْ في وجود ما بعد الفِعل بوصفِه إمكاناً أعلى لِلماهيّة نحو المجهول. لِيعني ذلكَ في تأويلِنا أنَّ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر قد وضَعتَ نفســها

(*) نسوق هذا التَّشبيه هُنا بناءً على أُسُس أُنطولوجيّة، وليسَ على أُسُس نفسيّة؛ أي تبعاً للتّجربة الحَدسيّة – العيانيّة الخاصّــة بفرد موجود في العالَم، وليس تبعاً للفَهم النَّفسيّ الذي يُنظَر إلى إدراكٍ كهذا بِوصفِه مجموعة سمات عامّة يشترك فيها جميع الأفراد.

([1]) يُنظَر: د. جابر عصفور: غواية التُّراث (الكويت: وزارة الإعلام – مجلّة العربيّ – سلسلة كتاب العربــيّ، 62، ط1، 15 أكتوبر 2005) 75.

([2]) أدونيس: كلام البِدايات، 163.

(**) استبدلنا في هذا المقبوس مُصطلَح (الجاهليّ) بِمُصطلَح (عصر ما قبل الإسلام)، وهو الإجراء الذي اتّبعناه في هــذا البَحث رفضاً لحكم القيمة الذي ينطوي عليه المصطلح الأوَّل بِصورة تُناقِض الشَّرط المعرفيّ – التَّوصيفيّ المُفتَــرض أنْ يتَّسِم به المُصطلح عامّةً. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، تحفُّظاً على التَّأطير القِيميّ النّاجم عن إسقاط هذا المُصطلح على ذلكَ العصر.

([3]) يوسف اليوسف: بحوث في المعلقات (دمشق ــ سورية : منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978) 92 ــ 93.

([4]) د. سعيد توفيق : في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ، 31 .

في حُضور شيء مُستمِرّ، وتعرَّضت لِمَا هو مُتغيِّر (أي لِمَا يجيء ويذهب)، فتمزَّقَ زمانُهُا في حاضرٍ وماضٍ ومُستقبَل، لِيُمكِنَ بعدئذٍ الاتّفاق على شيء دائم[1]؛ هو في الاعتقاد الهيدجريّ الاتّفاق على الوجود التّاريخيّ في العالَم(*)[2]. وهيَ مسألةٌ يبلُغُها العَمَل الفنِّيّ بوصفِه انفتاحَ عالَمٍ تاريخيٍّ تمَّ إحضارُهُ ماهويّاً، بتثبيت كيفيّات وجوديّة مُختلفة من خلال آليّات الهِجرة – الانزياح، التي تحمِلُ معها إلى الشَّرخ الجديد (فجوة الوجود الجديد) زمانيّة الموجود البشريّ في العالَم بوصفِها وَحدة تتألَّف لدى هيدجر من تاريخ أوَّليّ خاصّ بهذا الموجود الفرد، ومن تاريخ ثانويّ خاصّ بعالَمه[3]؛ وهو الأمر الذي يُمكِنُ وصفُهُ بِأنَّهُ يُمثِّلُ " ذلكَ الطّابع المُختلط للتّاريخ، فهو من ناحية خَلق بشريّ ينشأ من الحُرِّيّة والقرار، وهو من ناحية أخرى نتاج لِظُروف مُحيطة تُقدِّم المواقف الوقائعيّة التي ينبغي أنْ تتمَّ فيها القرارات البشريّة "[4]. وبناءً على هذا الفَهم، فإنَّه يُمكِننا القول إنَّ الفنّ بوصفِه هِجرة جدليّة مُضاعَفة وِفق تأويلنا الأُنطولوجيّ لِلانزياح، " يلعَب دوراً تأسيسيّاً في التّاريخ "[5]، ذلك بما لا ينفصِل أصلاً عن ماهيَّته اللُّغويّة، إذ إنَّ الفنّ بوصفِه لُغةً، هو بهذا المعنى تاريخ[6]. وهذا يُمكِنُ تفسيره على نَحْوٍ أوضح بِالقول إنَّهُ حيثُ يكون هناكَ لُغة، يكون هناكَ عالَم، هو عالَم التَّغيُّر والعَمَل والقرارات والمشروعات وكُلّ الكيفيّات الوجوديّة المُتنوِّعة، ومن ثمَّ فإنَّهُ حيثُ يوجد عالَم، يوجد تاريخ[7]. ويتجسَّد هذا التّاريخ في مفهومه الجماليّ – الأُنطولوجيّ أكثرَ ما يتجسَّد يتجسَّد في الشِّعربِمعناه الضَّيِّق؛ أي بوصفِه عالَماً لُغويّاً يُكثِّف مَجازيّة الوجود اللُّغويّ في العالَم بما هو وجود شِعريّ بِالمعنى الماهويّ الواسع لِلشِّعر. وهو الأمر الذي يُفضي بنا إلى فهم الشِّعر بوصفِه" ركيزةَ التّاريخ "[8]؛ أي بِلغة هيدجر بوصفِه " الأساس الذي يسند التّاريخ "[9]. ومن هنا، فإنَّ إجراء هذه الرُّؤية على شِعر ما قبل الإسلام يعني أنَّهُ يُمثِّل الجوهر الوجوديّ – الجَماليّ الذي نهض عليه تاريخ العرب في تلك الحقبة، كما يعني أنَّ تاريخيّة

---

(1) يُنظَر: مارتن هيدجر : هلدرلن وماهية الشعر ، من كتاب " مارتن هيدجر ــ في الفلسفة والشعر" ، 89.

(*) أي الاتفاق على كيفيّات كُلِّيّة لوجود تاريخيّ مُتحقِّق في عالَم العمل الفنِّيّ .

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 89.

(3) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 329.

(4) المرجِع نفسه، 320.

(5) هانز – جيورج جادامر: تجلّي الجميل ومقالات أخرى، 46، من مُقدِّمة المُحرِّر.

(6) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 119.

(7) يُنظَر: مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب " مارتن هيدجر– في الفلسفة والشِّعر"، 86.

(8) مارتن هيدجر: في الفلسفة والشِّعر، 25، من تصدير المُترجِم – تعريف بفلسفة هيدجر.

(9) مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب " مارتن هيدجر– في الفلسفة والشِّعر"، 95.

قصائد ذلك العصر هيَ تاريخيّة جماليّة – أُنطولوجيّة، وذلكَ بما هيَ عوالمِ لُغويّــة – فنّيّــة ثُبِّتتْ ماهويّاً في شُروخ التباسٍ جديدة (فجوات وجوديّة جديدة) ولَّــدتها شُــحنات التَّشــظّي الجماليّ الخلاّق النَّاجمة عن توتُّر الكيفيّات الوجوديّة الخاصّة بفعل هجرة الشّــاعر، والتــي حرَّرتْ وجودَهُ مُتفاعلةً مع المُخيِّلة، من حيث إنَّ تلكَ العوالم المُنفتِحة قد تمفصَلتْ بِناءً على تأويلِنا الجدليّ – الأُنطولوجيّ للانزياح بينَ العالَم الوقائعيّ السّابق بوصفِه العالَم المعيش في الجزيرة العربيّة، والعالَم المُتخيَّل الجديد بما هو انبساط التَّثبيت الماهويّ لأســاليب الوجــود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة باتّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفِعل وُجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

واستكمالاً لِما ذكرناه في السُّطور السَّابقة، فإنَّنا نستطيع أنْ نُعمِّق تفسيرنا الخاصّ بالبُعد التّاريخيّ لِشعر ما قبل الإسلام بِالقول إنَّ ما يمنَح الطّابع الزَّمانيّ – التّاريخيّ لِلفــنّ واللُّغــة يتعلَّق بِكون فنّ كُلّ شعب يكشف عن لُغة ذلك الشَّعب في تفاعله مع عالَمه(1)؛ أي إنَّهُ يكشف عن تأسيس ذلكَ الشَّعب لوجوده بانتمائِهِ إلى الوجود في مجموعه(2)،ذلكَ لأنَّ " ما يحدث وما يتأرَّخ بوصفِه تاريخاً هو هذا الوجود الشّاهِد على الانتماء إلى الموجود بكُلِّيَّته "(3). والكــلام الشِّعريّ بما هو تأسيسٌ ماهويّ لِلكينونة عن طريق الكــلام(4)، تأويــلٌ لصــوت الشَّــعب Stimme des Volkes –Sound of People على حدّ تعبيــر هلــدرلن(5). إذ إنَّ صوت الشَّعب بما هو انتماؤه إلى الموجود في جُملته قد يخفت أحياناً، فلا يستطيع أن يتحدّث بنفسه عمّا هو أصيل، ليأتي الشُّعراء فيتولّونَ شرحه وتأويلَهُ(6)؛ وهو ما يتمّ " في كُلّ مــرّة يحدث فيها الفنّ، بمعنى عندما تكون هناك بداية، يتلقّى التّاريخ دفعة، فيبدأ... مــن جديــد. والتّاريخ لا يعني هُنا تتابُع أحداث ما في الزّمن وإنْ كانت أحداثاً بالغة الأهمِّيّة. التّاريخ هــو خُروج شعب ممّا تخلّى عنه، ودخوله بهذا الخُروج إلى ما تمَّ إعطاؤه إيّاه "(7).

ولعلّنا نستطيع أن نقول في هذا الصَّدَد إنَّ تلك الدَّفعة الفنِّيّة – التّاريخيّة المُشار إليها قد تجسَّدتْ بِامتياز في مُعلَّقات العرب، وهي المسألة الشَّبيهة تماماً بمثال هيدجر الأثير لديه عن

(1) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 119. و يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 46، 129.

(2) يُنظَر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 106.

(3) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 57.

(4) يُنظَر: مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب " مارتن هيدجر– في الفلسفة والشِّعر"، 93.

(5) يُنظَر: المرجِع نفسه، 102، 103.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه،13.

(7) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّيّ، 151– 152.

اليونان، عندما حدَثَ ذلكَ لأوَّل مرّة في الغرب، حيث " تمَّ وضع ما كــانَ يعنــي الوجــود مُستقبَلاً في العَمل الفنيِّ بشكلٍ نهائيّ "[1]. فإذا كانت خبرة الموجود البشريّ بالوجود تتجلّــى في أفضل حالاتها في الشِّعر، فإنّها قد تحقّقتْ لدى اليونان في شعر هوميروس. الأمر الــذي يعني أنَّ هذه الخبرة الشِّعريّة الأصيلة بالوجود، بوصفِها هُنا خبرةً بعالَم اليونان اللُّغويّ، قــد تكشَّفَتْ من خلال حُدوث الوجود هُناك في شِعر هوميروس؛ ولعلَّ ذلكَ يُفسِّــر التَّســاؤلات المشروعة حولَ طبيعة العلاقة التي جعلَتْ هوميروس المُفترَض أنَّهُ شــخص واحــد يحتــلّ بإبداعاته تلكَ المكانة العظيمة لدى شعب اليونان الذي هو جمع[2].

وبناءً على ذلك، فإنَّه يُمكِننا أنْ نصِف لُغة المُعلّقات، مثلها مثل لُغة هوميروس، بأنّها تلكَ اللُّغة التي يحدُث فيها " ذلكَ القول، الذي يَظْهَرُ فيه لِشعب من الشُّعوب عالَمه تاريخيّاً"[3]، من من حيث إنَّهُ " في مثل هذا القول تُصاغ سلَفاً لِشعبٍ تاريخيّ مفاهيم جــوهره؛ أي طريقــة انتمائه إلى تاريخ العالَم Welt Geschichte "[4]. وهو الأمر الذي يتحقَّق عندما يجيء ما يُقال مع اللُّغة، فيتبيَّنُ الكائنُ الأشياءَ بترك مقال اللُّغة يتكلّم في الزَّمان وفي التّــاريخ[5]؛ أي بِجلب الموجود ليظهرَ في مجال الانفتاح[6]، ذلك بوضع الكشف لِنفسه في العَمل الفنِّيّ في كُلّ كُلّ مرّة يظهَر فيها عالَم جديد جوهريّ يُقيم الموجودات عن طريق ثُبوت الحقيقة الكاشفة في شكلٍ[7] يُمثِّل كيفيّات انبساط الوُجود التي تمَّ تثبيتُها ماهويّاً في ذلك العَمل الفنِّيّ. وهذا يعنــي في السِّياق الذي نحنُ بِصدده الكيفيّات الوُجوديّة التي اختارَتها الآنيّــة – الشّــاعر المُهــاجِر مُتردِّدةً في هِجرتِها إلى عالَم المُعلَّقة هُنا بوصفِها تفاعُلاً جدليّاً تتبادَلُ فيه آليّــات الصِّــراع الوُجوديّ التَّأثيرَ مع المُخيِّلة، بصورةٍ يلتبِس معها العالَم المَجازيّ السّابق بما هو عالَم مُكتنَف في العالَم الماهويّ – التّاريخيّ الجديد. وهذا يتعلَّق أصلاً بطبيعة الانزياح ذاته، فعلاً ونتيجةً؛ أي بوصفِه وجوداً بصَريّاً زائغاً مُموَّهاً ومُموِّهاً في وَحدة الانفتاح والمُباعَدة والاختلاف. هذا من ناحيةٍ أُولى، وأمّا من ناحيةٍ ثانية، فبسبب غِنى وتعقيد عــالَم الجزيــرة العربيــة الــذي انغرَست فيه تلك الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر، إذ إنَّهُ لمن المُخلّ بالمنهج السَّديد أنْ يُنظَر نحوه

([1]) المرجع نفسه، 151.

([2]) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 42، 59.

([3]) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 147.

([4]) المرجع نفسه، 147.

([5]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 63.

([6]) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 46.

([7]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 151.

نظرة واحدة تحكُم عليه حكماً مُطلَقاً نهائيّاً، كأنْ توصَف بيئة ما قبل الإسلام بأنّها بيئة بــداوة وجَهالة فحسب[1]. فالعرب في ذلكَ العصر" كانوا طبقات اجتماعيّة مُختلفــة مُتباينــة تُمثِّــل المجتمعات الإنسانيّة التي مرَّتْ بها البشريّة في تاريخها الطَّويل"[2].

وفي هذا المَجال، تعمَّق د. ناصر الدّين الأسد في مُناقشة تلك الاختلافات الاجتماعية[3]، حيث ذهبَ إلى الاعتقاد أنَّهُ من الخطأ القول إنَّهم كانوا أعراباً بدائيين لا همَّ لهم إلا الغــزو وانتجاع الكلأ، لأنَّ مثل هذا الرَّأي قد يصدُق على بعض القبائل، أو على أقســام منهــا، ولا يصدُق على جميع القبائل التي استقرَّ بعضها في الحواضِر والقُرى مُستقرّاً ثابتا. مع العلم أنَّنا كثيراً ما نجِد أنَّ القبيلة ذاتها تحيا حياتين مُختلفتين، فيستقرُّ قِسْمٌ منها في الحواضِر، ويبقــى قِسْمٌ آخر في البوادي. كذلكَ فإنَّ نظام حياة وطُرُق معيشة وطَبقات سُكّان الحواضِر لم تكُــن ذات لون واحد، وهو الأمر الذي يصدُق كذلك على سُكّان البوادي الذين كانَ يقطُنُ بعضــهم قريباً من القُرى والحواضر مُتَّصلينَ بسُكّانِها، مُختلفين تماماً عن تلكَ القبائل الموغِلــة فــي الصَّحراء. ولذلك فإنَّ القول بِبدائيّة عرب ما قبل الإسلام قولٌ خاطئ، كما أنَّ المُبالَغــة فــي الكلام عن مدى التَّطوُّر الحضاريّ الذي عَرفوه يحتاج إلى مزيد من التَّمعُّن والتَّدقيق.

وفي سِياق مُتَّصل، يرى د. الأسد أنَّ العرب في عصر ما قبل الإسلام كانوا يتوسَّطون بينَ حضارتين[4]؛ هُما: العربيّة القديمة والإسلاميّة النّاشئة، إذ تُوضِّح النُّقوش المُكتشَفة وجود وجود مجموعة من الحكومات والدُّول المُنظَّمة في الجزيرة العربيّة منــذ أقــدم العصــور، وعرب ما قبل الإسلام كانوا يُدرِكون طرَفاً من أخبار أسلافهم، ويعرفون أشياء عــن هــذه الحضارات التَّليدة التي ورثوا بعض بقاياها ورواسِبها، والتــي بَــدأتْ بــوادر انحطاطهــا وانقراضِها منذ ابتداء التّاريخ المسيحيّ، وهو يعود بشكلٍ أساسيّ إلى أسباب اقتصاديّة.

وإلى جانب هذا البُعد الحضاريّ، يبرز كذلك العُنصر الدّينيّ الذي يُمثِّله انتشار اليهوديّة والمسيحيّة بينَ قبائل كاملة[5]، بالإضافة إلى ظهور أفكار وعقائد مُختلفة كالحنفاء المُوحِّــدين

---

(1) يُنظَر: د. ناصر الدّين الأسد: مصادر الشِّعر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة (القاهرة – مصر: دار المعارف، ط5، 1978) 10.

(2) المرجِع نفسه، 9.

(3) المرجِع نفسه، 5–10 ، 18.

(4) المرجِع نفسه، 11– 16 .

(5) المرجِع نفسه، 7.

والصّابئة والدَّهريّين والاتّجاهات الوثنيّة، وهو الأمر الذي يُشير إلى غنى البيئة الرّوحيّة في ذلك العصر[1].

وقد عزَّزتْ وَجود هذا الامتداد الحضاريّ عواملُ خارجيّة تتمثَّل في اتّصال عرب ما قبل الإسلام بمُحيطهم المُتمدِّن والمُتمثِّل في الإمبراطوريّات الكبرى في تلك الحقبة، وفي مُقدِّمتها إمبراطوريّة الفرس، وإمبراطوريّة الرّومان الشرقيّة (البيزنطيّة)، إلى جانب الحضارة المصريّة المُجاورة[2]. ولعلَّ اتّصالاً كهذا كانَ يتمّ إمّا عن طريق القوافل التِّجاريّة التي كانت تتخلَّل الجزيرة العربيّة، أو عن طريق الأسواق والمواسم التي كانَ يؤمُّها التُّجّار الفرس والهنود والمصريون والرّومان. بالإضافة إلى وجود جاليات أجنبيّة كبيرة كانت تفِد على الجزيرة العربيّة، وتقيم فيها لفترة، أو تتَّخذ منها موطناً دائماً، فيفتتح بعضهم دوراً للّهو، ويُتاجِر بعضهم الآخَر، إلى جانب عَمل بعض منهم بالزّراعة، ونهوض العديد منهم بدورٍ دينيّ – تبشيريّ[3]. من دون أنْ نُغفِل الاتّجاه المُعاكِس في التَّفاعُل الحضاريّ النّاجم عن انتشار التُّجّار العرب في أصقاع العالَم المعروف في ذلك العصر، أو ترحال بعض العرب إمّا طمَعاً في عطاء الملوك، أو طلَباً للعلم والمعرفة[4].

وانطلاقاً ممّا سَبق، فإنَّ تعقُّد المستويات الوُجوديّة المُشار إليها بفعالياتها المُتنوِّعة والمُتداخِلة قد خلَق تفاوُتاً في المُلكيّة، وهو ما أنتَج بمرور الوقت علاقات تبعيّة بينَ القبائل من جهة، وضمن القبيلة أو العشيرة الواحدة من جهةٍ أخرى[5]. حيثُ إنَّ مجتمع الجزيرة العربيّة، البدويّ منه والحضريّ، كانَ مُقسَّماً إلى قبائل، وكُلّ قبيلة ضمَّتْ عدداً من العشائر التي ضمَّتْ بِدورها عدداً من الأُسَر الكبيرة (البيوت)، من حيث إنَّ رابطة الدَّمّ قد حكَمَتْ علاقاتهم القائمة على الحِماية من جانب[6]، ومن جانبٍ آخَر فإنَّ القبائل الأغنى والأقوى أخَذتْ تفرِض حِمايتها على القبائل الأضعَف والأفقَر، أو كانت تُخضِعُها لِسيطرتها غالباً

(1) يُنظَر: د. عبد العزيز محمّد شحادة: الزّمن في الشِّعر الجاهليّ (إربد – الأردن: مؤسَّسة حمادة للخدمات والدِّراسات الجامعيّة، دار الكندي للنَّشر والتّوزيع، 1995) 31. ويُنظَر: بو علي ياسين: الثّالوث المُحرَّم – دراسة في الدّين والجنس والصِّراع الطَّبقيّ (بيروت – لبنان: دار الكنوز الأدبيّة، ط7، 1999) 123 – 127.

(2) يُنظَر: د. ناصر الدِّين الأسد: مصادر الشِّعر الجاهليّ وقيمتها التّاريخيّة، 16. ويُنظَر: بو علي ياسين: الثّالوث المُحرَّم، 128 – 130.

(3) يُنظَر: د. ناصر الدِّين الأسد: مصادر الشِّعر الجاهليّ ، 16 – 18.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 17 – 18.

(5) يُنظَر: بو علي ياسين: الثّالوث المُحرَّم، 120.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه، 118 – 119.

ضمن نمَط من التَّحالُفات النّاشئة بينَ القبائل لِرعاية المصالِح المُشتركة، إذ كانت القبيلة الأغنى والأقوى تتسلَّم القِيادة في تحالُف القبائل، والأمر ذاته كان يجري بينَ عشائر القبيلة الواحدة، وكذلكَ بينَ بُيوت العشيرة الواحدة[1].

وفي هذا الإطار، يُمكِنُ تفسير الصّورة السَّلبيّة التي رُسِمَتْ لعرَب ما قبل الإسلام المُرتبطة أساساً بِنمَط حياتهم القائم على الحرب والغزو، وهيَ كيفيّات كانت محكومة أصلاً بِالأسباب الاقتصاديّة التي تحكَّمتْ فيها بيئة الجزيرة العربيّة القاسية، إذ انتشرَ المحل والجدب والجفاف؛ وهيَ المُؤثِّرات التي حدّدتْ في أغلب الأحيان شكل وطبيعة العلاقات والتَّحالُفات القبَليّة في ذلكَ العصر[2].

لقد ضاقَ جوف الصَّحراء العربيّة " عن أنْ يمُدَّ لِقُطّانِها من أسباب العيش غير ما كان يعيش عليه رَجُلُ الغابةِ الأوّل : يتنكَّبُ قوسَه ويُعلِّق كِنانته، أو يحمِل رمحه ويتقلّد سيفه، ثمَّ يضرب في الأرض باحثاً عن قُوْته بينَ حيوان الصحراء. وقد يؤوب بصيدٍ سمين، وقد يكون هو الصَّيد، أو قد يفوتُهُ ما أمَّل، فلا يجد له بُدَّاً من أن يجعَل هدَفَهُ أخاً له يفتُك بهِ ويُجرِّده ممّا يحوز "[3]. وبهذا المنحى فرضَتِ البيئة أساليبَ حياةٍ قاسيّة ، إذ طالما خرَجتْ القبائلُ بحثاً عن مساقط الماء ومَنابِت الكلأ[4]، وهو الأمر الذي خلَق باستمرار أنماطاً وكيفيّات وجوديّة جعلَتِ "الإنسان في بلاد العرب يعيش حالة غير مُستقرّة مع المكان، فهو كثير النُّزوع إلى التِّرحال، ولكنَّهُ ترحالٌ كانَ مفروضاً عليه إمّا بِفعل جدب الطَّبيعة، وإمّا بفعل انهدام الحضارة، فالإنسان العربيّ كانَ... في صراع دائم ومُستمرّ مع الطَّبيعة "[5].

وعلى هذا الأساس يُمكِن القول بِناءً على فهمِنا الأُنطولوجيّ لِلإنسان بوصفِه آنيّة؛ أي موجوداً بشريّاً في العالَم: إنَّ الحياة القاسية والمُضطرِبة في عالَم الجزيرة العربيّة قبل الإسلام قد تركَتْ أثَراً عميقاً في عقليّة(*) الإنسان العربيّ في تلك الحقبة، وعلى ما تنطوي عليه تلكَ العقليّة من خصائص؛ فهو إنسانٌ خائفٌ قلِق وضَعَتْهُ البيئة والحروب وجهاً لِوجه أمام مصيره

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 120 – 121.

([2]) يُنظَر: د. عبد العزيز محمّد شحادة: الزّمن في الشِّعر الجاهليّ، 27 – 29.

([3]) د. ناصر الدِّين الأسد: مصادر الشِّعر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة، 4.

([4]) يُنظَر: د. عبد العزيز محمّد شحادة: الزّمن في الشِّعر الجاهليّ، 27.

([5]) د. محمّد بلوحي: آليّات الخطاب النَّقديّ العربيّ الحديث في مُقاربة الشِّعر الجاهليّ – بحث في تجلِّيات القراءات السِّياقيّة – دراسة (دمشق – سورية: من منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، 2004) 96.

(*) على أنْ نُؤوِّل دلالة مفردة (عقليّة) في هذا السِّياق تأويلاً أُنطولوجيّاً، ذلك بوصفِها فعاليّة من الفعاليّات المُنضوية ضمن الأساليب الوُجوديّة البصَريّة – المَعيشة، بِما هيَ كيفيّات انفعاليّة – حدسيّة؛ أي بِما هيَ كيفيّات وُجدانيّة.

وقدَره، وصبَغتْ موقفه من المُستقبَل بِصبغة الغُموض والتَّرقُّب التي يمتــزج فيهــا الأمــل باليأس، والموت بالحياة، وهو ما أضفى طابع التَّوتُّر الشَّديد على حَياتِه وحاضِره[1].

وهكذا، فإنَّ مُعالجاتنا السّابقة ذات الطّابِع السِّياقيّ لِعالَم الجزيرة العربيّة قبلَ الإسلام، قد مهَّدتْ لنا الطَّريق للقول إنَّ التَّوتُّر الشَّديد للكيفيّات الوجوديّة في ذلك العصر بوصفِها آليّــات صراع واختيار وتردُّد مُتشعِّبة، قد حرَّضت عمليّات الهِجرة الجدليّة المُضــاعَفة (الانزيــاح) نحو عوالِم المُعلّقات، بما هي فعل استجابة وجوديّة تُحرِّر فــي فضــاء الجــدَل التَّراكبــيّ المُضاعَف بما هو فضاء افتراضيّ وجودَ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر، بوصفِ ذلــك الوجــود إمكانيّات خلاّقة لتوليد شُحنات التَّشظّي الجماليّ المُكوِّنة لِعالَم المُعلَّقة هُنا. وهــذا معنــاه أنَّ العالَم الوقائعيّ السّابِق قد اكتُنِفَ بِكلّ جَدليّاته وصِراعاته ماهويّاً ضِمن العالَم الجديد المُنفتِح؛ من حيث إنَّ المُواجهة مع أسئلة الوجود الحادّة قد انتقَلتْ بِفِعْلِ انضوائها ضِمْنَ حركيّة الهِجرة – الانزياح لِتَنْبَسِطَ هناك بِالمعنى الجَماليّ – الأُنطولوجيّ، بما هو تراكُبٌ جــدَليّ رجــراج لِكيفيّات وأساليب وجود مُتنوِّعة تمَّ تثبيتُها مُلتبِسة زائغة وفق تفاعُل التَّأثيرِ الجدَليّ المُتبادَل مع المُخيِّلة، وفي ضوء المنطق البصَريّ المُموَّه والمُموِّه الخاصّ بالشّاعر – الآنيّة الذي هــاجَر إلى عالَم المُعلَّقة هُنا بوصفِه انفتاحاً جدليّاً يتمفصَل بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل(مَجــاز العالَم)، بما هو العالَم السّابِق المعيش في بيئة الجزيرة العربيّة في ذلك العصر، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني(عالَم المَجاز)، بما هو انبساط التَّثبيت المــاهويّ لأســاليب الوجــود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة باتّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وُجود ما بعد الفِعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

ولعلَّ هذا التَّأويل لآليّات انتقال وتحوُّل التَّوتُّر الوُجوديّ المَعيش لا يحتاج منّا إلى كثيــر من التَّدقيق في عوالِم شعر ما قبل الإسلام عامّةً، وفي المُعلّقات خاصّةً، لِنجد في تلكَ العوالِم الجديدة الشَّواهد البارزة عليها. فالعلاقات المُنبسِطة في هذا الشّعر غالباً "ليستْ علاقات مودّة وتعاطُف، ولا علاقات حوار، بل هي علاقات صراع مُستمرّ لا يكاد يهدأ. فالبشر فــي صراع دائم، والمخلوقات الأخرى في صراع مُستمرّ، والبشر وهذه المخلوقات في صــراع أبديّ، وهؤلاء جميعاً والطَّبيعة في صراع لا ينتهي ولا يتوقَّف. والقُــوّة هــي ســبيل هــذا الصِّراع وأداته والفيصل فيه "[2]. ولعلَّ توجُّهاً كهذا يتأكَّد أيضاً من خلال مُلاحظة الكيفيّــات

([1]) يُنظَر: د. عبد العزيز محمّد شحادة: الزّمن في الشِّعر الجاهليّ، 25، 28 – 29.

([2]) د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنَّقد الجديد، 309.

الوجوديّة التي تكشف بوضوح ما يُدعى حِسّ الافتراس الذي يصفه النّاقد يوسف اليوسف بقوله إنَّهُ " لم يكن... علاقة تحتانيّة تُؤلِّف إحدى الحقائق الأساسيّة لِلمُعلَّقات وحدَها (إنْ لم تكُن الحقيقة الأساسيّة الوحيدة التي تنبثِق عنها بقيّة حقائق المُعلّقات)، بل إنَّنا نجِد هذا الحِسّ مفروشاً على رُقعة واسعة من شِعر ما قبل الإسلام "[1].

وهيَ المسألة التي نلمسها بِجلاء من خلال فهمِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ الذي يُقارِب حِسّ الافتراس لا بوصفِهِ موضوعاً، بل بما هو كيفيّات وأساليب وجود مُختلفة في عالَم القصيدة المُتراكِب. وبهذا المعنى، فإنَّهُ لا يُمكِننا تفسير الطَّلل، على وجه التَّمثيل لا الحصر، بِمعزل عن جدليّات الصِّراع الوجوديّ، فهو " شكلٌ من الأشكال التَّعبيريّة التي عمِد إليها شاعر ما قبل الإسلام ليُجسِّدَ الجوهريّ من مآسيه "[2]. على أن نُؤوِّل فكرة التَّعبير عن المآسي هنا تأويلاً لُغويّاً – أنطولوجيّاً يتجاوَز مفاهيمَ الانعكاس والمُطابقة النَّفسيّة أو الاجتماعيّة، من حيث إنَّ الأساليب البصَريّة المعيشة تُثبِّتُ ماهويّاً من خلال آليّات فِعل الهِجرة الجدليّة المُضاعَفة التي تبسطُ في عوالِم المُعلّقات المُنفتِحة أسئلةَ الحياة والمصير والموت، بما هيَ جزء صميميّ من بِنية الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر بوصفِها وَحدة الانفتاح والمُباعَدة والاختلاف اللُّغويّة – الأُنطولوجيّة. ومن ثمَّ، فإنَّهُ يكون لتلك الأسئلة الوُجوديّة الكُبرى دورٌ حاسِم في خَلق كيفيّات الاستجابة بينَ الوجود الزّائف (العيانيّ – اليوميّ) والوجود الحقيقي (الكشفيّ – الكيانيّ)، مُتفاعِلةً مع المُخيِّلة، ومُنفتِحةً على المجهول داخِل فضاء الجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف بما هو فضاء تحقُّق فِعل الهِجرة – الانزياح.

لقد عالَجَ د. وهب روميّة بشيءٍ من التَّفصيل أسئلةَ الوجود الكبرى التي شغلَتْ الشّاعر العربيّ القديم[3]، وإنْ كانَ يُقارِب هذا الموضوع تأسيساً على فهمٍ تقليديّ لقضايا مثل الذّات والوعي والتَّفكير، لكنَّ ذلكَ لا ينفي وجود تقاطُعات مفهوميّة يُمكِننا البِناء عليها، ومن ذلكَ أنَّهُ يرى أنَّ الشَّاعر العربيّ القديم قد تأمَّل مَلِيّاً في الحياة، فأحسَّ بصعوبة فهمِها وتعليلِها منطقيّاً، ولاسيما عندما وجَد أنَّ جوهرَها هو الموت المُفسِد لِصفوِها، والمُعَكِّر لجماليّاتها، وأنَّ أي استغراق فيها هو انصرافٌ عن التَّفكير في سؤال المصير وفي سؤال الموت المُعقَّد بما هو تجربةٌ فرديّة – ذاتيّة لا يُمكِن أن تتكرَّر، أو أنْ ينوبَ فيها شخصٌ عن شخصٍ آخَر، وبما هو أيضاً تجربةٌ مُتوقَّعة، في الوقت الذي هو فيه تجربةٌ مُفاجِئة. إذ يبدو مع كُلِّ لحظة حدَثاً مُرجَأً

([1]) يوسف اليوسف: بحوث في المُعلَّقات، 88.

([2]) د. محمّد بلوحي: آليّات الخطاب النَّقديّ العربيّ الحديث في مُقاربة الشِّعر الجاهليّ، 96.

([3]) يُنظَر: د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنَّقد الجديد، 277– 278، 282 – 287، 290 – 297، 305– 308.

يحمِل ما يحمِل من مرارة وإحساس بالفجيعة حكَمَتْ الشّاعر العربيّ القديم، فحاولَ الاستهانةَ بهِ حيناً، وتخيَّله حيناً آخَر، أو انشغَل بِدافعٍ من غُموضِهِ بِفكرة الخلود، وعندما لم يصِل إلــى يقينيّات يطمئنّ إليها، انتهى إلى رثاء وجوده من خلال رثاء الحياة الإنسانيّة ككُلّ.

وفي سياقٍ مُتَّصل، جاءَتْ علاقته مُتوتِّرةً مع الزَّمن[1]، بشكلٍ لا ينفصِل عــن إشــكاليّة الموت، حيثُ يتّسم الزّمن بِقدرتِه على إحداث التَّغيير والانقلاب على ما كانَ مصدر استقرار في حياة الشّاعر[2]. ليكونَ الموت بهذا المعنى هو التّحوُّل الأعنَف والأقسى مــن التَّحــوُّلات النّاجمة عن الزَّمن[3]، التي دفَعتْ العربيَّ القديم لِينظُرَ إليه بوصفِه قُوّة غيبيّة خفيّة خارِقة لا قِبَلَ له بِمُواجهتِها أو بِمُقاومتِها[4]؛ إذ لا حيلةَ له أمام قُوَّةٍ تأخُذ وتُغيِّر كُلَّ شيء، وتتدرجُ فــي تيّارِها ظاهرة الغِياب، سواء غياب الحبيبة، أو غياب الأهل، أو غيــاب القبيلــة[5]. وبهــذا المنحى كانَ وجودُهُ المُضطّرب في عالَم الجزيرة العربيّة وجــوداً محكومــاً بِكُــلّ أشــكال المُباعدات: فالأشياء " تعبر كالغيم. تتراءى، وسُرعان ما تغيب. تصبح كلّ لحظة تمرّ ذكرى شيء يضيع أو يغيب، فلا يكاد الشّاعر ينظُر حتّى تصير نظرتُهُ جزءاً مــن الماضــي "[6]. وهكذا يُفتَقد كُلّ شيء، فلا يثبتُ يقين، ولا تُستعاد خسارة، وإنَّما يتكرَّرُ الخَرابُ وحدَه، مُسْلِماً المرء لِكُلّ ما يُهدِّد كينونته في كُلّ لحظة، ولاسيما الموت بما هو إمكانيّة لا إمكانيّة الوجود؛ أي بوصفِه مُتأصِّلاً في بِنية الآنيّة الزّمانيّة التي هي بِنية انفتاح ومُباعَدة واختلاف. أو بمعنى أدقّ بما هيَ مقام التَّوتُّر الوُجوديّ الفاتح لأِساليب وجود الآنيّة في عالَم الجزيرة العربيّة بينَ الخوف والقلَق، والتي تُهاجِر إلى عالَم القصيدة في فعلٍ يُمثِّل كيفيّات الاستجابة الوجوديّة التي اختارَتها مُتردِّدةً، فثبَّتتها ماهويّاً في العالَم الشِّعريّ الجديد، مُتفاعلةً مع المُخيِّلة، ومُنفتحةً على المجهول؛ من حيث إنّها تتولَّد جوهريّاً في فضاء الجدَل التّراكبــيّ المُضــاعَف، بمــا هــيَ إمكانيّات تشظٍّ جماليّ خلاّق تتحرَّر وِفق التّناسُب الطَّرديّ القائل: إنَّهُ كُلَّما توتَّرتْ الفعاليّــات الوُجوديّة للآنيّة، فازدادتْ وطأة التَّهديد الوجوديّ الذي هو في صميمه فعل إفناء، فإنَّ هــذا

---

(1) يُنظَر: د. يوسف عليمات: جماليّات التّحليل الثّقافيّ – الشِّعر الجاهليّ نموذجاً (بيروت – لبنان: المؤسَّسة العربيّة للدِّراسات والنَّشر، ط1، 2004) 171.

(2) يُنظَر: د. عبد العزيز محمّد شحادة: الزّمن في الشِّعر الجاهليّ، 66.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه، 119.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 21. ويُنظَر: د. يوسف عليمات: جماليّات التّحليل الثّقافيّ، 171. ويُنظَر: أدونيس: مُقدِّمة للشِّعر العربيّ (بيروت – لبنان: دار العودة، ط3، 1979) 28.

(5) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 28.

(6) المرجِع نفسه، 27.

يعني أنَّ هِجرتها ستزدادُ التباساً وجَمالاً، وقد موَّهَها المنطق البصَريّ الخاصّ بِها رجراجاً زائغاً بينَ التَّحجُّب واللاتحجُّب، فتمفصَلتْ جدَليّاً بينَ الوقائعيّ (مَجاز العالَم)، والمُتخيَّل (عالَم المَجاز). من حيث إنَّ هذا العالَم الجديد ينفتِح تبعاً لِلطَّريقة التي تنتهي إليها العلاقة الجدَليّة المُتراكِبة في ذلك الفَضاء الافتراضيّ، الذي يتمّ فيه تركيب المستويين الأفقيّ والعموديّ لِلهجرة – الانزياح تركيباً بصَريّاً وِفقَ الكيفيّة التي تنبسِط من خلالِها عناصر الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ)، في ضوء التَّأثير الجدَليّ المُتبادَل مع المُخيِّلة. وهو الأمر الذي يُشير بمعنىً مُباشر إلى أنَّ ذلكَ الصِّراع الجدَليّ المُتوتِّر قد ولَّدَ بانضوائِهِ ضِمْنَ حركيّة الهِجرة – الانزياح كيفيّات الوجود في عالَم المُعلَّقة هُنا زائغةً غير مُستقرّة، بينَ الصِّيَغ اليومية لِلهُنا (الوجود الزّائف)، وضُروب التَّقوُّم الكيانيّ لِلهُنا (الوجود الحقيقيّ). ومن ثمَّ فإنَّ التَّوضُّع الخاصّ بِكيفيّات الهِجرة البصَريّة بما هو مُرتبطٌ أساساً بالبنية الزَّمانيّة للآنيّة؛ لذلكَ تلتبِس الاستجابات الوجوديّة في عالَم المُعلَّقة هُنا بينَ ما يُمثِّل رؤيّة خطِّيّة لِلزَّمان (أي ما هو أسلوب وجود يُعبِّر عن فهمٍ عُموميّ لِلزَّمان)، وما يُمثِّل رؤية أصيلة لِلزَّمان (أي ما هو أسلوب وجود يُعبِّر عن فهم استباقيّ نحو الموت لِلزَّمان).

وهذا التَّفسير لا يعني مُطلَقاً أنَّنا نُسقِط على (الآنيّة – الشّاعر العربيّ القديم) مفاهيمَ تُحمِّله فكريّاً ما لا طاقة له بِحَمله، لكنّنا نسعى في هذا السِّياق إلى توصيف الكيفيّات الوجوديّة التي بسَطَ من خلالها ذلك الموجود البشريّ المُهاجِر استجاباته المُلتبِسة بما هي أفعال وأساليب تثبِّتُها الهِجرة ماهويّاً في فجوة الوجود الجديد بوصفِها عالَم امتلاء أُنطولوجيّ اكتُنِف ضِمنَهُ العالَم الوقائعيّ السّابق بِكُلّ فعاليّاتِه المُختارَةُ مُتحوِّلةً زائغة، مُموَّهةً ومُموِّهةً في آنٍ معاً، وقائمةً في وجود ما بعد الفِعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول. وذلك لكون الشُّعراء بناءً على هذا الفهم هُمُ الأقدر بفضل براعتهم الفريدة على بلوغ مناهِل الكينونة[1]؛ أي إنَّهم الأقدر على بسط سؤال الوجود في كيفيّات وأفعال استجابة وأساليب مُتنوِّعة، لأنَّ خبرتهم وفق رأي هيدجر هيَ نوع من التَّفكير الأصيل المُتأتّي من دون علم ومن دون فلسفة كما يوضِّح د. سعيد توفيق[2]، من حيث إنَّ " الأعمال الشِّعريّة العظيمة هي تلكَ التي ترتبِط بمجال التَّفكير، أي تلكَ التي تنتمي إلى شُعراء يُتيحون لِلُّغة أنْ تتحدّث من خلالهم لتقولَ لنا شيئاً، أي لِتُظهِر لنا شيئاً عن حقيقة الوجود الذي يتجلّى في الموجود "[3].

([1]) يُنظَر: د. عادل ضاهر: الشِّعر والوجود، 100.

([2]) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 63.

([3]) المرجِع نفسه، 65.

وعلى هذا النَّحو، يكون عالَمُ المُعلَّقة هُنا مقامَ الانشغال بِالوجود الخاصّ بالآنيّة – الشّاعر المُهاجِر؛ إذ ينتفي في تأويلنا الجدليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح أي فصلٍ تقليديّ بينَ الشّاعر والقصيدة، لأنّنا نعتقد أنَّ الشّاعر – الآنيّة هو ذاتُهُ الموجود البشريّ كما يتجسّد وجوده في عالَم المُعلَّقة هُنا، وهو الأمر الذي يُمكِن أنْ نصطلِح على تسميته ِعالَم (الآنيّة – المُعلَّقة هُنا)، بوصفِه مقام الانفتاح والمُباعَدة والاختلاف الذي يُوحِّد في بِنيته الآنيّة (وَحدة الإدراك والانفعال والفِعل) مع اللُّغة والحوار وكيفيّات الوجود المُنبسِطة. وهذا التَّأويل مُتَّصل جوهريّاً بِتأويلنا لِلانزياح بوصفِه هجرةً نُجري عليها فهماً أُنطولوجيّاً يرى أنَّ " مقصَد كُلّ (دازَين) هو الانزياح بمعنى وجوده من المكان المُجرَّد إلى المقام "[1].

ومن ثمَّ، فإنَّ فهمَنا هذا بعدم فصله بينَ الذّات والموضوع، يقودُنا إلى تفسير جوهرالهِجرة – الانزياح بِما هو فعل يتحرّك باتّجاه بلوغ ذلك المقام – العالَم البصَريّ، بِناءً على تأويل المنطق البصَريّ الخاصّ بِالآنيّة – الشّاعر المُهاجِر الذي يبسُط أسئلة الوجود في عالَم المُعلَّقة هُنا بما هي أسئلة زمانيّة بامتياز؛ ذلك لأنَّهُ متى لم يكُن المقام زمانيّاً تحوَّل إلى نوع من التَّسكُّع في العالَم بوصفِه مكاناً خالياً من المعنى[2]. هذا من جانب، وأمّا من جانبٍ آخَر، فإنَّ أسئلة الوجود في هذا المقام الزَّمانيّ الخاصّ بِالآنيّة – المُعلَّقة هُنا بما هِيَ كيفيّات استجابة مُتردِّدة ومُلتبِسة (مُموَّهة ومُموِّهة في آنٍ معاً)، تعني أنَّ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر يُثبِّتُ في هِجرته تلكَ الالتباسات الجدليّة – الوُجوديّة التي تُموِّه كيفيّات الاستجابة بينَ فهم الزَّمان فهماً خطِّيّاً غير أصيل، وفهمه فهماً وجدانيّاً؛ أي بوصفِه وجوداً استباقيّاً نحو الموت قائماً على نمَط من الإمكانيّة والمُواجهة والأصالة.

إنَّ تأويل الهِجرة – الانزياح تأويلاً مُؤسِّساً على الزَّمانيّة بما هي (أي الهِجرة) فعلُ سَبْقٍ وعُلُوّ ورمي للإمكانيّات إلى الأمام؛ أي نحو عالَم المُعلَّقة هُنا، هو في الوقت ذاته تأويلٌ يرى أنَّ عالَم المُعلَّقة هُنا بما هو إدامةٌ للفجوة بالانزياح، يحتفِظ بعدَ الهِجرة بمستوىً أعلى من إمكانيّة الانفتاح والعُلُوّ الزَّمانيّ؛ وذلك بناءً على فهمِنا لِلعالَم الشِّعريّ بوصفِه إمكاناً أعلى لِلمُتخيَّل قائماً في وجود ما بعد الفِعل وُجوداً ماهويّاً نحو المجهول. وبهذا المعنى يُمكِنُ لنا أنْ نقول إنَّهُ كُلَّما كان التَّفاعُل المُتبادَل بين أساليب الوجود الزّمانيّ والمُخيّلة أكثر أصالة، كانَ انفتاح المقام الماهويّ على المجهول أكثَر توتُّراً والتباساً وجمالاً، من حيث إنَّهُ يُعيد باستمرار

([1]) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 116.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 116.

بسط أسئلة الوجود بوصفِها أسئلة مُستقبليّة تمدُّ التَّأويل بآفاق غنيّة، لِكونِها بانفتــاح كيفياتهــا المُتفاعِلة مع المُخيِّلة على احتمالات المجهول غير المحدودة، تتجاوز حدود جدليّـــة الوجــود (العيانيّ –اليوميّ) والوجود (الكشفيّ –الكيانيّ)، لِتُعيِّنَ تلك الأســئلة تِبعــاً لآليّــة تركيــب المُستويين الأُفُقيّ والعموديّ لِلهجرة – الانزياح تركيباً بصَريّاً، ذلكَ وِفق الكيفيّة التي تنبسِط من خلالِها عناصر الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) المُتبادلة التَّأثير مع المُخيِّلة بصورةٍ تُحرِّر شُحنات التّشظّي الجماليّ الخلاّق في مقام الآنيّة – المُعلَّقة هُنا. وهــو الفهم الذي يسمَح لنا بأنْ نصِف فِعل الهِجرة المُتراكِب بأنَّهُ (عُلُوّ ثُنــائيّ – مُــزدوج)[*]؛ لا يلتبِس ويَزيغ فقط نتيجة التَّمويه الطَّبيعيّ المُتعلِّق بِالمنطق البصَريّ الخاصّ بالآنيّة – الشّاعر المُهاجِر من جهة، ونتيجة اختيارات تلك الآنيّة المُتردِّدة والمُموِّهة بــينَ الوجــود الزّائــف والوجود الحقيقيّ من جهةٍ ثانية، كما أنَّهُ لا يُؤوَّل بوصفِه تمفصُلاً يقوم بينَ العالَم الوقــائعيّ السّابِق وعالَم المُعلَّقة هُنا الماهويّ – المُتخيَّل فحسب، لكنْ بوصفِه تمفصُلاً أعمَق يُديمُ الفجوةَ بانبساطه بينَ الوقائعيّ – الماهويّ من ناحية، والماهويّ نحو المجهول بِما هو إمكانٌ جــدَليٌّ أعلى للعالَم المُتخيَّل قائمٌ في وجود ما بعد الفِعل من ناحية أخرى.

فالوقوف على الأطلال على سبيل المثال بقدر ما هو استحضار بصَريّ لكيفيّات وجــود الطَّلل في ماضيه الحيّ، أي بما هو هروب واحتماء زائف بالماضي الجميل، هو في الوقــت ذاته استحضار للانكسار والفجيعة[1]، واستقبالٌ لتكرارها الآتي من المُستقبل؛ أي بمــا هــو مواجهة أصيلة مع الفَناء والموت. إذ إنَّ المُقدِّمة الطلليّة في تأويلنا الجدَليّ – الأُنطولــوجيّ " جَمعتْ بينَ عنصرين، أحدُهما يُذكِّر بالفَناء، وهو الأطلال، والآخَر يُذكِّر بالحياة وهو الحُبّ. وليسَ اجتماع هذين النَّقيضين: الحياة والفَناء في الموقف الواحِد، وارتباط أحدهما بالآخر، إلا تأكيداً لإحساس الشّاعر بالتَّناقض العام...، ولكنَّ هذا التَّناقض هو الذي يُكــوِّن سِــرّ حيــاة الإنسان في حدّ ذاته، بل سِرّ الوجود في كُلِّيته "[2]. غيرَ أنَّ تفسيرنا الذي نحــن بصــدده لا ينتهي عند التباس الاستجابتين السّابقتين بوصفِهما معاً أساليب وجود بينَ الوجــود بــالقوة (الوجود الوقائعيّ السّابق) والوجود بِالفعل (عالَم المُعلَّقة – هُنا الماهويّ)؛ أي بوصفِهما معــاً وجوداً بالفِعل اكتُنِف ضِمنَه الوجود بــالقوّة السّــابق، مُمَــوَّهَيْنِ ومُمَــوِّهَيْنِ بــينَ الزّيــف والأصالة،إنَّما يتجاوَزُ الأمرُ ذلكَ، لِيُضاف إلى هذا الالتباس الجدليّ الزّائغ والمُتراكِــب مــا

(*) يُنظَر: الفصل السّابق، الشّكل(9)، 102.

(1) يُنظَر: د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنَّقد الجديد، 301.

(2) د. محمّد بلوحي: آليّات الخطاب النَّقديّ العربيّ الحديث في مُقاربة الشِّعر الجاهليّ، 108.

وصفناه بإدامة الفجوة بالانزياح من خلال انفتاح الماهيّة نحو المجهول؛ من حيث إنَّ الطَّلَل في هذا السِّياق يكتسِب عناصر خياليّة جديدة أثناء عمليّة تفاعُل الكيفيّات الوجوديّة مع المُخيِّلة داخِل فضاء الهِجرة الجدليّة المُضاعَفة، لينفتِح بعد ذلك وجودُهُ الماهويّ بِالفعل على إمكانيّات وجوديّة – جماليّة أعلى.

وبِالمِثل، فإنَّ حسَّ الفروسيّة بوصفِه " حسّ الكفاح ضِدّ الدَّهر "[1]، ينطوي أوَّلاً على نمَطين مُتراكبينَ من كيفيّات الاستجابة الوُجوديّة المُلتبِسة، إذ إنَّهُ فعلُ هُروب من مُواجهة حيثيّات الوجود في العالَم بما هو وجود قلِق نحو الموت، وذلك من خلال مُحاولة تجاوز هذا الوجود بتثبيت كيفيّات استجابة بصَريّة أسرَع وأكثَر رسوخاً وانتماءً إلى المجهول بوصفِها مُعادِلاً أسلوبيّاً (أي من أساليب الوجود) للخلود. هذا من جانب، وأمّا من جانبٍ آخر فإنَّ هذا الفِعل هو فعل استقبال أصيل للمجهول آتياً من الأمام، وذلك بِوصفِ فِعل الهُروب السّابق هو في حدّ ذاته استجابة مُلتبِسة تنطوي على اعتراف أُسلوبيّ بِقُوى الإفناء الماثِلة في العالَم، وعلى مُواجهة تتضمَّن كيفيّات وجود قلِقة تقوم على تسريع التَّباعُد نحو المجهول. وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ تأويلنا لنمطي الاستجابة السّابقتين يفترض جوهريَاً أنَّ حِسّ الفُروسيّة بما هو فعل وجود مُتفاعِل وفق التَّأثير الجدَليّ المُتبادَل مع المُخيِّلة في الفضاء التَّراكبيّ الافتراضيّ لِلهجرة، فإنَّه ينطوي بطبيعة الحال على عناصر جديدة من الوجود المُتخيَّل بعد الفِعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

وهكذا ، يُمارِس البُعد المُتخيَّل دوراً جوهريّاً في تفعيل آليّات الصِّراع الجدَليّ – الوجوديّ (التَّوتُّر الوجوديّ) القائمة بينَ كيفيّات الاستجابة الزّائفة وكيفيّات الاستجابة الأصيلة، والتي بدورِها تُحفِّز فعاليّة المُخيِّلة، ذلك في ضوء جدَل التَّأثير المُتبادَل بينَهما، وهو الأمر الذي يمنَح العُلُوّ بما هو حركة وجود وانفتاح مُستوىً وجوديّاً – جماليّاً أعلى وأكثَف من تراكُب الالتباس والتَّمويه اللَّذين تبسطُهما فجوة الوجود الجديد (شرخ المُعلَّقة – هُنا) في وَحدتِها، بما هيَ وَحدة الآنيّة واللُّغة والحوار المُتمفصِلة جدَليّاً بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز)، من خلال تحرير أسئلة الوجود في مقامها، بوصفِها أسئلة تلتبِس وتزيغ إمّا بالاتّجاه نحو المجهول، أو بِمُلاقاتِهِ آتياً من الأمام.

([1]) أدونيس: مُقدِّمة للشِّعر العربيّ، 29.

ولعلَّنا في رُؤانا السّابقة، من جهة تأويل الانزياح أُنطولوجيّاً بوصــفِه هجــرة جدليّــة مُضاعَفة، ومن جهة تعميق العُلُوّ من خلال التَّرابُط القائم بينَ الهجرة – الانزياح والمُتخيَّــل، نكون قد قطَعنا بوناً شاسعاً نحو إطلاق القراءة الوجوديّة في الشِّعر بصورة عامّة، وفي شعر ما قبل الإسلام على وجه الخُصوص، خارجَ محدوديّة المُقاربات الإجرائيّة المُؤسَّسة على فهمٍ نظريٍّ ضيِّق اختزَل دائماً سُؤال الوجود في بُعْدِهِ الميتافيزيقيّ فحسب. وهو توجُّهٌ طغى على الدِّراسات الموسومة بالدِّراسات الوجوديّة التي يعود أوَّل ظهور لها إلــى مُحاضــرة ألقاهــا المُستشرِق الألمانيّ فالتر براونه في دمشق، ونشَرتها مجلّة المعرفة السّــوريّة عــام 1963 تحت عنوان: الوجوديّة في الجاهليّة، إذ يذهب الباحث إلى قولٍ فحواه إنَّ السُّؤال الأساسيّ في مطالِع قصائد ما قبل الإسلام " هو السُّؤال الذي يسأله إنسان اليوم، والذي كان يسأله الإنسان في سالِف الزَّمان. وهذا هو السُّؤال الدّائم الذي يسأله الإنسان مهما نَسِيَهُ وردَّهُ عــن وعيــه، السُّؤال في اختبار القضاء والفَناء والتَّناهي "[1]. فالشُّعراء القُدماء وإنْ كانوا قد وصَفوا أيّامَهم السَّعيدة وساعات لهوهم وشربهم وهزلهم، فإنَّهم قد وصفوها بصرخات ألَمٍ ندرِكُ من خلالِها مخاوِفَهُم الوجوديّة[2]، إذ يسيطر عليهم الخوف كلّما تأمَّلوا في تهديدِ القضاء، وتوعُّدِ الفَنــاء، ويقينِ الموت[3]. إلا إذا اكتسَبوا جُرأة مواجهة الوجود بفهم محدوديَّته وتناهيه، فامتَلكوا العَزم والعَمل بوصفِهما إمكانيّات وجود قابلة لِلتَّحقُّق[4].

لقد تركَتْ هذه القراءة آثاراً جمّة على مجموعة من الدّارسين لشعر ما قبل الإسلام، وفي مُقدِّمتهم د. عزّ الدّين إسماعيل الذي أجمَع عدد من النُّقّاد على أنَّهُ افتقد في مُقاربتــه لــذلك الشِّعرعنصُرَ الأصالة والتَّفرُّد، ذلك لِبقائِهِ في إطار مُحاكاة قــراءة براونــه، مــن دون أن يستطيع التَّخلُّص من تأثيرها العميق عليه[5]. غيرَ أنَّ توجُّه براونه على ريادتِهِ وفِعله العميق، انطوى على إشكاليّة فكريّة ومنهجيّة بارزة، إذ يُمكِن وصفَهُ بِأنَّهُ " تفسير مُطلَق لا تعضــده العلاقة الزَّمانيّة، أو القرينة المكانيّة، ذلك لكونه ينشد الإنسان المُطلَق المُتعالي عن العِلّة التي تسِمُهُ بميسم العصر أو المحيط؛ لذا فهو يُفسِّر حضوره ضمن حلقة الوجود المُطلَق، ومن ثمَّ

([1]) فالتر براونه: الوجوديّة في الجاهليّة (مجلّة المعرفة: دمشق – سورية، ع4 السّنة2 ، حزيران 1963) 159.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 160.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 160.

([4]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 161.

([5]) يُنظَر: د. محمّد بلوحي: آليّات الخِطاب النَّقديّ العربيّ الحديث في مُقاربة الشِّعر الجاهليّ، 83. ويُنظَر: عبد الفتاح محمّــد أحمد: المنهج الأُسطوريّ في تفسير الشِّعر الجاهليّ– دراسة نقديّة (بيروت – لبنــان: دار المناهــل للطباعــة والنَّشــر والتَّوزيع، ط1، 1408هــ– 1987م) 207.

فقد وَرَدَ في صيغة تحليليّة تجريديّة تُعزى إلى نمَط من الاكتفاء الذّاتي أو التَّجرُّد يتناظَر مع غيره في مُجتمعات مُتحضِّرة. وعليه فقد ورد شاعر ما قبل الإسلام لدى فالتر براونه في تفسيره ضمن كُلِّيّة لا تقبل التَّصنيف أو الارتهان إلى شرط المحيط أو المجتمع أو التّاريخ "[1]. وحقيقة الأمر أنَّ هذا الرّأي مُؤسَّس على نقد يوسُف اليوسُف لِقراءة براونه، إذ رأى أنَّ براونه قد تجاهَل في تلك المُقاربة أنَّ " هُنالِكَ أرضيّة واقعيّة (طبيعيّة واجتماعيّة) لهذا الموقف الوجوديّ "[2]؛ وذلك عندما اعتقَد أنَّ الشّاعر العربيّ القديم قد أقام علاقته مع الوجود بوصفِه ميتافيزيقا، في حين أنَّ ذلكَ الشّاعر قد أقام تلكَ العلاقة مع الوجود بوصفِه حضارةً تشرُطها الطَّبيعة[3]. ذلك لأنَّ شِعر ما قبل الإسلام كما يرى اليوسف كانَ يعكس ويُخفي وراءَهُ مسألةً حضاريّةً أرَّقَتِ الوعيَ في ذلكَ العصر، وهذه المسألة " هيَ قهر الطَّبيعة للحضارة، وهذا القهر يتجلّى على شكلين: افتقار الواقع الطَّبيعيّ إلى أسانيد الوجود الحضاريّ ومُقوِّماته (...)، وتهديم الطَّبيعة لِمُنشآت الإنسان الحضاريّة "[4]. ولهذا، فقد سعى اليوسف لِتفادي ما ألفاهُ نقصاً في مقاربة براونه، مُزاوِجاً بينَ الوجوديّة بوصفِها سُؤالاً ميتافيزيقيّاً مُجرَّداً، وما يعضُدُها حِسِّيّاً من خلال الأبعاد الاجتماعيّة والطَّبيعيّة والحضاريّة[5].

وانطلاقاً ممّا سبَق، فإنَّنا إذ نُوافِق على كون قراءة براونه قد حصَرتْ سُؤال الوجود داخِل سُؤال ميتافيزيقيّ مُختزَل ومُجرَّد في آنٍ معاً، من حيث إنَّهُ وظَّف الفعاليّة الوجوديّة بِشكلٍ قاصر ومحدود، فإنَّنا نرى أنَّ نقد اليوسُف لبراونه بوصفِه نقداً لِلاتّجاه الوجوديّ الذي يعزل الإنسان عن فعلِهِ الحضاريّ الواسع كما يعتقد، هو في الوقت ذاته نقدٌ ينطوي على سوء فهم معرفيّ لِلأُنطولوجيا، وذلكَ من خلال فصل سُؤال الوجود بما هو سُؤال ميتافيزيقيّ عن كيفيّات الوجود العيانيّة – المعيشة، وعزله داخل العقل المنطقيّ الواعي بوصفه يُمثِّل التّفسير التّقليديّ للتّفكير. وعلى هذا النَّحو استعانَتْ مُحاولة اليوسُف لِتحرير سؤال الوجود من قبضة الاختزال والتَّجريد بمفاهيم وآليّات نقديّة – منهجيّة من خارج الأُنطولوجيا، التي لو تمَّ تمثُّلها بِعُمق، وذلك بعد وضعِها في سياقِها الفكريّ – الفلسفيّ المُجاوِز للميتافيزيقا، بما هو سياقٌ ينفتِح جوهريّاً في بعض عناصره على مفاهيم ما بعد حداثيّة أُسِّس بعضها انطلاقاً منه،

([1]) د. محمّد بلوحي: آليّات الخِطاب النَّقديّ العربيّ الحديث في مُقاربة الشِّعر الجاهليّ، 82.

([2]) يوسف اليوسف: مقالات في الشِّعر الجاهليّ (بيروت – لبنان: دار الحقائق للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط3، 1983) 126.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 126.

([4]) المرجِع نفسه، 127.

([5]) يُنظَر: د. محمّد بلوحي: آليّات الخِطاب النَّقديّ العربيّ الحديث في مُقاربة الشِّعر الجاهليّ، 83.

لكانت قادرة على تقديم الحُلول الإجرائيّة اللاّزمة لقراءة شِعر ما قبل الإسلام. وهو الأمر الذي أبقى مُعظَم المُقاربات الموسومة بالوجودية، إنْ لم نقُل جميعَها، عند سطح الأُنطولوجيا.

وربمّا كانَ من بينَ أسباب ذلكَ التَّقصير الاعتماد على المقولات الوجوديّة العامّة التي جَرَتْ على الألسنة، وتمَّ تداوُلُها، من دونِ الغوص أو التَّعمُّق في الآفاق الفِكريّة – الجماليّة للأُنطولوجيا التي حرَّرتْ أسئلة الوجود من تجريدها الذِّهنيّ، مُنطلِقة من أُسُسٍ ظاهراتيّة كرؤية الماهيّة، أو ما يُدعى المعرفة الحدسيّة، من حيث إنّها تنظُر إلى أسئلة الوجود، بما هي أسئلة ميتافيزيقيّة، في قصديَّتها الوجوديّة المُتحقِّقة من خلال خروج الموجود الإنسانيّ وتجربته وتجارته مع العالَم؛ أي من خلال مجموعة الأساليب المُنبسِطة مرئيّاً بينَ الوجود العيانيّ – اليوميّ والكشفيّ – الكيانيّ. وبهذا المعنى فإنَّ أسئلة الوجود بوصفِها أفعال الفَهم والتّأويل القائمة في وَحدة الآنيّة هيَ ذاتُها مشروع الوجود هُناك بما هو كيفيات وجود الإنسان في العالَم اللُّغويّ؛ ذلكَ بوصفِها كيفيّات بصَريّة غير قابلة للاستنفاد من جهة، وبوصفِها تتكشَّفُ من جهةٍ ثانية في أساليب مُختلفة ومُتنوِّعة خاصّة بوجود الآنيّة المُؤلَّف في كُلّ مرّة من وجود تجاه ذاته، ووجود لدى الموجود القائم، ووجود مع الغير، في عالَم مُشترَك مُتراكِب داخِل بنيتها بما هي هُويّة تستمدّ إمكانيّاتها من الخارِج. حيث إنَّ " (الدّازَين) ليسَ أنا مُغلَقاً، بل هو نحوٌ من (الهُوَ)... مفتوح بِطبيعته على ما هو خارِج عنه "[1]. ذلكَ لأنَّ " بناء الوجود في العالَم يقوم على الانفتاح، و... كُلِّيّة هذا البِناء وتركيبه الأساسيّ هو الهَمْ "[2]. وهو الفَهم الذي يعني أنَّ المُقاربة الأُنطولوجيّة مُنْفَتِحة في جوهرها على أبعاد الإنسان البيئيّة والاجتماعيّة والحضاريّة من جانب، ويعني من جانبٍ آخَر أنَّ التَّفكير واحدٌ من أنماط الآنيّة الحركيّة المُتنوِّعة بينَ الإدراك والانفعال والفِعل؛ فالإنسان ليسَ ذاتاً مُفكِّرة، وإنّما هو الذّات التي تأخذ المُبادَرة في الفعل؛ وذلك بوصفه موجوداً في وجود أوسَع بكثير من التَّفكير وأسبَق منه[3].

وبالتَّأسيس على هذه الرُؤى نكون قد تجاوَزنا مسألة عزل أو اختزال وتجريد سؤال الوجود داخل الذّات المنطقيّة بما هيَ وعيٌ يُحضِر ويُخضِع ويُطابِق، من حيث إنَّهُ بالانتقال من النّموذج الإرشاديّ للوعي إلى النّموذج الإرشاديّ للُّغة نفتتِح وجودَ الذّات بوصفِها موجوداً

---

(1) فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 355.

(2) أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 85.

(3) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة،12 ، 183– 184.

بشريّاً في العالَم العيانيّ – المعيش؛ أي بوصفِها آنيّة يُموِّهُها المنطق البصَريّ الخاصّ بِها في فجوة الالتباس والزَّيَغان الوجوديّ القائمة بينَ الوجود والماهيّة، لتحتفِظ في سَبقها المُســتمرّ لذاتها بقُدرة بلوغ كيفيّات وجود كيانيّة بوصفِها وجوداً على نمَط الإمكانيّة وحُرِّيّة الاختيار في كُلّ لحظة من لحظات الانفتاح والمُباعَدة والاختلاف.

وهكذا، فإنَّ غياب مفاهيم جوهريّة كهذه عن المُقاربات الوجوديّة يُبينَ لنا قُصورَها عـن تمثُّل الأُنطولوجيا في عُمقها المعرفيّ. وهيَ المسألة التي أفضَتْ من جانبٍ آخَر إلى عـدم مُحاولة إجراء تلكَ المفاهيم على قراءة النُّصوص الشِّعريّة، وذلكَ باسـتنباط أدوات منهجيّـة مُناسِبة لِمُقارَبتها بِصورةٍ تحفَظُ خصوصيَّتها، وتَحولُ دونَ مُصـادَرتها بأفكـار مُسـبَقة، أو اختزالِها في مقولات تجريديّة كُبرى (*). وبهذا المعنى لم تُؤصِّل تلكَ القراءات نفْسها، وكمـا ذكرنا من قَبل، في السِّياق الجماليّ – الفلسفيّ لِلأُنطولوجيـا بسـعيها لِمُجـاوَزة سـياقات المنهجيات العلميّة ذات الجذور الميتافيزيقيّة؛ أي لِمُجاوَزة ميتافيزيقا الحُضور.

من هُنا، نَجِدُ في تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح القُدرةَ والمساحة الغنيّـة التـي تسمَحُ لنا بمُعالجة الثَّغرات السّابقة من خلال اقتراح مفاهيم، وتجريب آليّات منهجيّة مُؤسَّسـة على تفسيرنا لِلانزياح بكونِه هِجرة جدليّة مُضاعَفة تتمفصَل في فجوة الوجود الجديد. ليكونَ سؤال الوجود بناءً على ذلك هو ذاته سُؤال الآنيّة التي كانَت موجودةً في العـالَم المَجـازيّ السّابق بأساليبَ بصَرية مُختلفة، ومن ثمَّ هاجَرت إلى عالَم المُعلَّقة هُنا الأكثَر تكثيفاً مجازيّاً، مُتردِّدةً في اختياراتها المُموَّهة والمُموِّهة في آنٍ معاً، بما هيَ اختيارات مُتفاعِلة مع المُخيِّلـة من جهة، ومُنفتحة على المجهول من جهةٍ أخرى؛ من حيث إنَّ عمليّة الهجرة تكـون بهـذا المعنى حركةَ عُلُوٍّ ثُنائيّ (مُزدوج) ينفخُ فيها البُعد المُتخيَّل مستوىً وجوديّاً – جماليّاً أعلـى وأكثَف من الالتباس والزَّيَغان والتَمويه.

وبناءً على كُلّ ما سبق، يُمكِننا القول إنَّ عوالِم المُعلّقات المُنفتِحة أمامنا، حظِيَـتْ بمـا حظِيَتْ بهِ من مكانة عظيمة حتّى الآن، لِكونِها اختزَنَتْ ذُروة الخبرة الشِّعريّة بالوجود هناك في عالَم ما قبل الإسلام بِأبعاده الوجوديّة المُختلفة، ولكونِها بهذا المعنى قـد انطَـوتْ علـى مرجعيتين في إحالة واحدة هي الإحالة إلى عالَم المُعلَّقة الجديد، من حيث انبسَطتْ في ذلـك العالَم الأبعاد الطَّبيعيّة والحضاريّة السّابقة، لكنْ بما هِيَ أبعاد وجوديّة ناجمـة عـن آليّـات صراع جدليّ مُتوتِّر تمَّ تثبيتُها ماهويّاً بشكلٍ أعادَت فيه الهِجرة – الانزياح تصريف الكيفيّات

(*) وهو تفكير دعوناه في مُقدِّمة هذا البَحث التَّفكير المنهجيّ رفضاً لِمنهج التَّفكير بما هو منهج عِلميّ اختزاليّ.

الوجوديّة مُتفاعِلةً وِفق التَّأثير الجدَليّ المُتبادَل مع المُخيِّلة، وبصورةٍ لا تفصل الــذّات عــن الموضوع.

كذلك نستطيع أن نقول إنّ انتقاداتنا السّابقة لنقد شعر ما قبل الإسلام، مشفوعة بتوجُّهاتنا التّأويليّة المذكورة آنفاً، تفتَحُ أمامَنا آفاقاً واسعة لاِختبار قُدراتنا الإجرائيّة في مُقاربــة تلــكَ الأبعاد الوجوديّة المُكتَنَفة في عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا. وهو الأمر الذي نكون قد مهَّدنا مــن خلاله لِمعالجة قضيّة جوهريّة لا تنفصل عنه مُطلقاً، ألا وهيَ سعينا في هذا البَحث لإيجــاد حلول منهجيّة خاصّة بِالإشكاليّة الأساسيّة في تفسير الانفتاح القائم في عوالِم شعر مــا قبــل الإسلام، ذلك من خلال ربط تلك الإشكاليّة التي دعاها أدونيس " المُشكلة النَّقديّة الأكثَــر دِقَّة"[1] بتأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لفعل الهِجرة – الانزياح، وقد صاغَها علــى الشَّــكل الآتي: " على الرَّغم من ارتباط شاعر ما قبل الإسلام، على المستوى الاجتمــاعي، بالقبيلــة ارتباطاً تبدو فيه أناه أو فرديّته كأنّها ذائبةٌ في ذات القبيلة، فإنَّ شِعره على المستوى الفنِّــيّ يتَّسم بطابع الفرديّة – الأنويّة، كأنَّه عالَمٌ وحده. فكأنَّ الأنا الشّاعرة غير الأنا الاجتماعيّــة – القبَليّة. ما يكون هُنا موقف الأنا القارئة؟ أعني ما المستوى الذي تتلاقى فيه الأنــا الشّــاعِرة الذّاتيّة والأنا القبَليّة الاجتماعيّة، وكيف تفصل بينَهما أو توحِّدهما الأنا القارِئة؟ ومــا معيــار ذلك؟. في هذا الإطار تنشأ ثلاثة أسئلة:

الأوّل– هل يُمكِن أنْ تتكوَّن الأنا الشّاعرة المُبدِعة، إذا لم تنفصل، بشكلٍ أو آخَــر عــن الأنا المُعطاة أو المفروضة عليها بالولادة: العائلة، الوضع السِّياسيّ والاجتماعيّ ....الخ؟.

الثّاني– هل هذا الانفصال إيجابٌ يُغني الذّات، ومن ثمَّ الجماعة، أم إنَّهُ سَلْبٌ يُفْقِرهُما؟.

الثّالث– كيف تكون علاقة الذّات بالموضوع – وهي علاقة جوهريّة في القصيدة، وفــي كُلّ عمل فنِّيّ؟ أو كيفَ نُحدّد العلاقة بينَ الذّات / الشّعر، والذّات / القبيلة؟.

إنَّ الجواب عن هذه الأسئلة لا توفِّره غير دراسة شِعر ما قبل الإسلام ميدانيّاً، وقد يكون في هذه الأسئلة نفسها ما يفتح المجال واسعاً لكي يُكتَب تاريخ الشِّعريّة، قبلَ الإسلام، كتابــةً جديدة"[2].

لقد حظِيتْ الإشكاليّات السّابقة التي أشارَتْ إليها المُشكلة النَّقديّة باهتمام الباحثين، كــلٌّ باحثٍ من زاويته، أو تبعاً لمرجعياته. فعبَّرتْ قراءاتهم لها عن الالتباس القائم فــي تفســير

(1) أدونيس: كلام البدايات، 22.

(2) المرجِع نفسه، 22– 23.

العلاقة المركَّبة بينَ الشُّعراء وقبائلهم، أو بينَ الشُّعراء ومحيطهم بمعنىً أوسَع، وذلك على أُسُسٍ مفهوميّة غالباً ما تفصل الذّات عن الموضوع.

وبناءً على هذا، حاولَتْ تلكَ النَّظَرات أنْ تُقارب هذه الإشكاليّات النَّقدية انطلاقاً ممّا تتصوَّره جذراً لها؛ أي انطلاقاً من فكرة أنَّ " أصحاب المُعلّقات أفراد في مجتمع؛ أي إنَّهم ذوات مُبدِعة مُستقلّة من جهة، وحامِلة لثقافة مَجتمَعِها من جهة أُخرى. إنَّهم نتاج مجتمع ما قبل الإسلام من جهة ، لُغةً ووراثةً، على مستوى التَّربية واللاشعور الفرديّ، واللاشعور الجمعيّ. ولكنَّهُم من جهة ثانية خارج مجتمع ما قبل الإسلام لأنَّهم انزاحوا – قليلاً أو كثيراً عن المُعطيات الجاهزة لذلك العصر. هم يحملون أعباء الفنّان الذي منَحته الطَّبيعة موهبة متفوّقة. يتوتَّرون على مُنحنيات الانخلاع والاندماج. وعلى مدارِج الحُدوس الفنِّيّة الكُبرى "[1].

وفي هذا المنحى، يرى يوسف اليوسف أنَّنا في المُعلّقات " لا نشعر فقط بأنَّ الفردية مُلقاة لِذاتها، أو لِتواجه الجماعة، على الرَّغم من تمحور المُعلَّقة حول شخصيّة شاعِرها، بل نشعر بأنَّ فرديّة المُعلَّقة هي انعكاس لروح ما قبل الإسلام، ... لكأنَّما الفرد عيان مُشخَّص لهذا الرّوح. ولذلك فإنَّ جُملة صراعاته ومُمارساته تتبدّى كما لو كانت التَّطبيق الوقائعيّ لمقولة الكُلِّيّة، من حيث يُمكِن القول بأنَّ الفرد هو من يقوم بتمثيل دور الكُلِّيّة على خشبة المسرح "[2].

وفي الإطار ذاته، يعتقد يوسف خليف بوجود عقد فنِّيّ بينَ شاعر ما قبل الإسلام وقبيلته، مُنبثِق أصلاً من العقد الاجتماعيّ القائم بينَ القبيلة وأبنائها على أساس العصبيّة القبَليّة[3]؛ فقصيدة ما قبل الإسلام بِهذا المعنى ذات قسمين: ذاتيّ، وغيريّ يفي الشّاعر من خلاله بمُتطلَّبات ذلكَ العقد الاجتماعيّ[4].

من هُنا، جاءتْ مُحاولة أدونيس لِتُوضِح بِلُغَتِهِ معالِمَ تلك العلاقة المُلتبِسة ، إذ يقول في هذا المنحى إنَّه " كانَ على شاعر ما قبل الإسلام أنْ يُعطي لِلمُشترَك العامّ، ولحُضور الجماعة، الحياتيّ والقيميّ والأخلاقيّ، صورةً مفردةً، بلغة شِعريّة مُتفرِّدة. ويُمكن القول إنَّ شاعر ما قبل الإسلام لم يكن، في هذا، يقول نفسه، بقدر ما يقول الجماعة، أو إنَّهُ كانَ لا

([1]) وفيق خنسة: الآفاق القصيّة – دراسة في المُعلَّقات (اللاّذقيّة – سورية: دار نون للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط1، 1997) 11- 12.

([2]) يوسف اليوسف: بحوث في المُعلَّقات، 56.

([3]) يُنظَر: يوسف خليف: دراسات في الشِّعر الجاهليّ (القاهرة– مصر: مكتبة غريب، ط [د.ت]) 117.

([4]) يُنظَر: د. محمّد بلوحي: آليّات الخِطاب النَّقديّ العربيّ الحديث في مُقاربة الشِّعر الجاهليّ، 86.

يقول نفسه إلا من خلال قَوْلِ الجماعة. كانَ الشّاهد المُنشِد. ولا يجوز، إذن، أنْ نستغرب تلكَ المُفارقة في القول الشِّعريّ قبلَ الإسلام: وَحدة المقول، وتعدُّد القــول "[1]. فالقصــيدة فـــي اعتقاده بما هيَ جدَل دعوة مُتبادلة بينَ أنا الشّاعر ونحنُ الجماعة تُمثِّل توافُقاً مُسْبَقاً بينَ قصد شاعر ما قبل الإسلام لِتأليف قصيدته، والقصد الذي يدفَع القبيلة لِسَماعِها[2]. ولعلَّ أهمّ أسباب هذا التَّوافُق الظَّاهريّ عائد إلى إحساس الشّاعر بِأنَّ قبيلته تُمثِّل مأواه الذي يحتمي تحت ظِلِّه، وأنّها هي التي تُقدِّم له الرِّعاية، وتمنحه الأمن، من حيث إنَّهُ لا يقوى على مواجهة الأشــياء من دونِها[3].

لكنَّ إشكاليّة هذه العلاقة لا تنتهي عند هذا الحدّ ، فها هوذا يوسف اليوسف يذهب إلـــى القول إنَّهُ وإنْ كانَ الفرد – الشّاعر يُمثِّل كُلِّيّة الجماعة في فضاء المُعلَّقة ، ينبغي في الوقــت ذاته ألا يغيب عن بالِنا ذلك التَّعارُض القائم بينَ الفرد والجماعة كما نجد في مُعلَّقــة طرفــة على وجه التَّمثيل[4].إذ إنَّ العلاقةَ بينَهما تنطوي في جوهرِها وبشكلٍ أساسيّ على موضوعة الصِّراع التي تجلَّتْ " من خلال ظهور صوت (الأنا) التي تصنَعُ أُفقَها أو عالَمها الذّاتي بإزاء عالَم الآخرين. ولقد تعدَّدتْ أساليب الشُّعراء في الإفصاح عن ظُهورات هذه الأنويّة وسُلطتِها، ومن ثمَّ تشكُّلاتها حسبما تقتضي شيفرات الموضوع الشِّعريّ "[5]؛ حيث إنَّ الشّاعر المُتشبِّث بقبيلته بما هي ميدان تحقُّق ذاتيَّته، كان يُدرِك تماماً تعارُضَهُ معها فـــي أحيــانٍ عديــدة[6]. ولاسيما أنَّ مجتمَعَهُ كان ينزَع نحو الجماعيّة، لاغياً بذلكَ الخُصوصيّة المُطلقة، لهــذا كـــانَ تشبُّث الشّاعر بخصوصيَّته نزوعاً يصبو إلى انتزاع اعتراف مـــن الكُلِّيّـــة بِالحِفـــاظ علـــى الخُصوصيّة بعدَ قُبولِها الانضمام إلى تلكَ الكُلِّيّة، فالتَّصادم بينَ الخاصّ والعامّ هـــو رفــض الخاصّ لِلقيود المفروضة من العامّ، من دون أنْ يلغيَ ذلكَ رغبة الخاصّ في الانتمـــاء إلـــى الجماعة[7]. وبِإزاء هذه الرَّغبة الفرديّة المُزدوجة تقوم القبيلة، كي تضمَنَ سلامَتها، بسياســة

([1]) أدونيس: الشِّعريّة العربيّة – مُحاضرات أُلقيتْ في الكوليج دو فرانس، باريس، أيّار 1984 (بيروت – لبنان: دار الآداب، ط2، 1989) 6 – 7.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 27.

([3]) يُنظَر: د. عبد العزيز محمّد شحادة: الزَّمن في الشِّعر الجاهليّ، 168.

([4]) يُنظَر: يوسف اليوسف: بحوث في المُعلَّقات، 56.

([5]) د. يوسف عليمات: جماليّات التَّحليل الثَّقافيّ، 53.

([6]) يُنظَر: يوسف اليوسف: بحوث في المُعلَّقات، 49.

([7]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 63.

استيعاب مُزدوجة للفرد، فتخضِعه لِلكُلِّيّة الجماعيّة من جهة، وتُحافظ على خُصوصيَّته في ذاتِها بوصفِ ذلك مُكافأة ينالُها الفرد مُقابل إنجازاته التي يُقدِّمها خدمةً لِلقبيلة[1].

وفي هذا الإطار، يرى د. وهب روميّة أنَّهُ ما من حرَج على الشّاعر " في أنْ تكونَ هُويَّته هُويّة قبَليّة، وفي أنْ ينتمي إلى مَجد هذه القبيلة، فهو ابن مُجتمع مُحدّد مشروط بشروط تاريخيّة مُحدّدة "[2]، إذ إنَّهُ على حدّ تعبيره " ليسَ في الحياة حقيقة أجلّ وأسمى من حقيقة (الانتماء) أو (الهُوِيّة)، إنّها حقيقة الجُذور الرّاسخة في ضمير التّاريخ، وهيَ التي تمنَحُنا مشروعيّة الوجود الإنسانيّ الحقّ "[3].

ومن الجليّ بالنِّسبة إلينا أنَّ هذه التَّفسيرات التي وقَفنا عليها، والتي انطوتْ على توجُّهات سياقيّة نفسيّة واجتماعيّة وثقافيّة، لم تتعامل مع القصيدة بوصفِها عالَماً، بل بوصفِها موضوعات، من حيث إنّها حاولَت فهم تلك العلاقة المُركَّبة بينَ الشّاعر ومُحيطه القَبَليّ بِناء على مُعالجةٍ تفصِل الذّات عن الموضوع من ناحية، وتعكس من ناحية ثانية أزمة الانتماء والهُوِيّة؛ لكنْ بناءً على أُسس ميتافيزيقيّة تقليديّة، وليسَ بما هيَ في تأويلنا جزء لا يتجزَّأ من الالتباس البصَريّ لِسؤال الوجود ذاته. وهي الإشكاليّة التي ظهَرتْ أيضاً في تفسير صلة الشّاعر بمحيطه الوجوديّ الواسع. فها هو ذا أدونيس يقول بوجود " تعارُض جوهريّ بينَ الذّات والموضوع "[4]، إنَّهُ تعارُض يرسمُ في رأيه معالِمَ شِعر ما قبل الإسلام بطريقة جدليّة يهدُف الشّاعر من خلالِها إلى القبض على الأشياء بما هيَ جدَلَ انفصامٍ يملك ويُسيطر، وليسَ جدَل اتّحاد[5].

وفي سياقٍ متَّصِل، يُفسِّر د. جابر عصفور هذه العلاقة بِصورةٍ مُعاكِسة لا تفصل بينَ الطَّرفين، مُؤسِّساً (الوجود) في ذلكَ الشِّعرعلى رؤية نفسيّة – سِحريّة مُتشظِّية، لكنَّها تحتفظ في الوقت عينه بِمركزيّة الذّات الشّاعرة، من حيث إنَّهُ يرى أنَّ شاعر ما قبل الإسلام " لا ينظُر إلى عالَم الأشياء والحيوان والكائنات نظراً مُحايداً، كأنَّ العالَم مُنفصِل عنه، مستقلّ في الوجود، يتكوَّن من مُعطيات باردة، أو موضوعات بريئة من المدركات. العالَم، في عينيّ شاعر ما قبل الإسلام، وفي قصائده، عالَم فاعِل مُنفعِل، خارجيّ داخليّ، ذات وموضوع،

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه، 45.

(2) د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنَّقد الجديد، 276.

(3) المرجِع نفسه، 276.

(4) أدونيس: مُقدِّمة للشِّعر العربيّ، 25.

(5) يُنظَر: المرجِع نفسه،25.

وعي للشّاعر وحضور لوجوده، مرآة للأنا ومحَطّ لتطلُّعها، سِحر تمثيليّ وأداء سحريّ، علاقات مُتجاوبة لا تنفصِل فيها الأشياء عن الكائنات، أو يتباعَد فيها الحيوان عن الإنسان، فالجميع في داخل الكون الذي تنطقه قصيدة ما قبل الإسلام وتومئ إليه، حضور متفاعل، ينطق كلّ عنصر فيه لُغة تُشارِك فيها بقيّة العناصِر والكائنات. والشّاعر كُلّيّ الوجود، يُهيمنُ على هذا الكون ويستغرِق فيه، يراه في نفسه، ويرى نفسه فيه، كأنَّ العلاقة بينَهما علاقة بينَ مرايا متوازية، لا تكفّ عن عكس الصُّور المُتنقِّلة ما بينَها إلى ما لا نهاية، ولكن من منظور الشّاعر الذي يعرف كيف يُغيِّر الفصول، ويُمارس في الطَّبيعة شعائره الطَّقسيّة التي تنطوي عليها القصيدة "[1].

وعلى هذا النَّحو، يعتقد د. عصفور أنَّ الحوار كانَ " لافِتاً بينَ الشّاعر والكائنات، وكانَ الاتّحاد العاطفيّ فاعِلاً في علاقة التَّقمُّص الوجدانيّ التي وصَلَتْ الشّاعر بموضوعه، وكانت الخصائص الفَراسيّة التي يكتسِبُها الموضوع، في كلّ حالة، تجسيداً لمعنى المرآة التي يتحوَّل بها الموضوع الشِّعريّ إلى مُعادِل لبعض هموم الذّات"[2].

غيرَ أنَّ الاختلاف بينَ النَّظَرات السّابقة، وتأويلنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح، يكمُنُ في أنَّ تفسيرنا لِعلاقة الشّاعر بمحيطه في عالَم المُعلَّقة هُنا ينهض على أُسُس أُنطولوجيّة – ظاهراتيّة ترى أوَّلاً بأنَّ " الفنّ هو وضع الحقيقة في العَمل الفنِّيّ. في هذه الجملة يختفي غُموض جوهريّ، تكون الحقيقة وِفقاً له هيَ وضع الذّات والموضوع في العمل الفنِّيّ في آنٍ واحد "[3]؛ فالكلمات الشِّعريّة في اعتقاد هيدجر " لا هيَ ذاتيّة، ولا هيَ موضوعيّة، وإنَّما هي معيار حقيقي لِوضع الإنسان في سِياق الزَّمن، ووسط عالم الجمادات والعجماوات. إنّها صوت الكينونة نفسها "[4].

وهكذا فإنَّ هذا التَّوجُّه يتجاوَز بِدايةً مركزيّة الذّات بما هي الأنا المُفكِّر المُتيقِّن من هُويَّتِهِ من خلال تطابُق العقل والفِكر مع الوجود، ذلكَ بتمثُّل الذّات للموجودَ بوصفِها وعياً يتحكَّم ويُحضِر العالَم موضوعيّاً. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، فإنَّ الاختلاف بناءً على ذلك ينتقِل إلى داخِل الذّاتيّة لِيُلغي مركزيَّتها، بتجاوُز الوجود التَّقابليّ التَّقليديّ لِثنائية ذات وموضوع، أو لِثنائية داخِل وخارج؛ من حيث تتباعَد الذّات عن نفسها بوصفِها قصديّة وجود

([1]) د. جابر عصفور: غواية التُّراث، 73.

([2]) المرجع نفسه، 83.

([3]) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 152.

([4]) د. عادل ضاهر: الشِّعر والوجود، 99.

في العالَم، ومن حيث إنَّ الحقيقة لا تتأكَّد من خلال المُطابقة الميتافيزيقيّة المُطمئنّة إلى ثُبوتِها الرّاسخ، إنَّما من خلال انكشاف التَّجربة المرئيّة الخارجة التي تختبِر علاقة التَّطابُق في سِياق ظاهريّ حِسِّيّ مُتَّصل بإظهار الموجود لِنفسه من خلال وجودِه في الكشف بما هو تأويل ينتقل من فهم الذّات بوصفِها مركزاً، إلى فهم الآنيّة بوصفِه زمانيّة الوجود البصَريّ في العالَم.

وعلى هذا المنوال، يأتي تصوُّرنا لِلتَّوتُّر الوُجوديّ بما هو جدَلٌ وصِراعٌ مُلتبِس داخِل بنية (الآنيّة – الشّاعر القديم المُهاجِر) بوصفِه موجوداً بشريّاً كان يعيش في عالَم ما قبل الإسلام بِكيفيّات وُجوديّة بصَريّة مُختلفة، ومن ثمَّ هاجَر إلى عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، مُتردِّداً في اختياراته الخاضِعة لآليّات التَّجاذب والتَّنافُر، بوصفِها ناجمةً عن الصِّراع الجدَليّ – الوُجوديّ، وقد تحكَّم في كيفيّات تصريفِها تفاعُلها المُتبادَل التَّأثير مع المُخيِّلة، من حيث إنَّهُ تمَّ تثبيتُها ماهويّاً بتركيب المُستويين الأفقيّ والعموديّ لِلهِجرة – الانزياح تركيباً بصَريّاً وفق الكيفيّة التي تنبسِط من خلالها عناصِر الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ)، وذلكَ بما هو توتُّر يتوضّع بصَريّاً في عالَم الآنيّة– المُعلَّقة هُنا بين العالَم الوقائعيّ السّابق والعالَم المُتخيَّل الجديد؛ أي بوصفه عالَماً مُلتبِساً بين الانفصام والاتّحاد. وهذا جوهر اقتراحِنا لمُجاوزة التّقابل السّابق؛ إذ إنَّ الجدل التّراكبيّ المُضاعَف لفعل الهجرة – الانزياح يبسط عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هنا مموَّهاً تبعاً للمنطق البصَريّ الزّائغ الذي يُمَفْصِله بما هو مقام الانفتاح والمباعَدة والاختلاف بين الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ، ولا سيما أنّ العُلُوّ الثُّنائيّ يبثُّ فيه من خلال البُعد المُتخيَّل إمكاناً وجوديّاً – جماليّاً أعلى وأكثر تكثيفاً قائماً في وجود ما بعد الفِعل وُجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

ولعلَّنا نستكمل هذا الفَهم الذي يمنَحُنا الأسُس الطَّموحة لمُقاربة المشكلة النَّقديّة بصورة تسمح لنا أنْ نتجاوَز بعض الرُؤى التَّقليديّة التي عيَّنتْ أسئلة الوجود في شعر ما قبل الإسلام وفقَ الثُّنائيّات الميتافيزيقيّة. ذلك من خلال ربط تلك المُشكلة بالجدليّة الأُنطولوجيّة القائمة داخل وحدة الآنيّة بين الوجود العيانيّ – اليوميّ الزّائف، والوجود الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل، بوصفها جدليّةً تنبسط من خلال الاستقطاب القائم بين استجابات الأنا – الهُمْ واستجابات الأنية – الهُوَ، بما هي كيفيّات وجود تلتبِس وتزيغ وتتموَّه بينَ ما يُمكِن أنْ نصِفَهُ بِالقَبول (الهُروب)، وما يُمكِن أنْ نصِفَهُ بِالرَّفض (المُواجهة).

إنَّ الوجود في العالَم بِما هو التَّحديد الأساسيّ لِلآنيّة، أي بوصفِها تتشابك مع الوجود اليوميّ في العالَم، فإنّها بهذا المعنى ذات تحمِل طابع الأنا، لكنَّها لا تُفكِّر في ذاتِها إلا مُرتبطة

بالعالَم، إذ لا وجودَ لذات من دون عالَم، ومن ثمَّ فإنَّ صميم الأنا هو العلاقة التـــي تربطهـــا بالعالَم والآخرين[1]. إذ إنَّه يُمكِن لنا أنْ نقول إنَّ من نتيجة الوجود في العالَم هـــو أنْ تُمثِّـــل الجماعة عُنصراً أصيلاً في تكوين الموجود البشريّ، من حيث إنَّ فكــرة العـــالَم تقتضـــي بِالضَّرورة وجودَ عالَم مُشترك[2]. وهي القضيّة التي تُفضي لدى هيدجر إلى السُّقوط الذي لا سبيل باعتقاده إلى تحاشيه، لأنَّهُ لا سبيل إلى التَّخلُّص من الوجود مع النّاس[3]، ولاسيما أنَّ " العلاقات الاجتماعيّة البشريّة على نحو ما نجدها عادةً، مُشوَّهة إلى حدّ مُؤســف. فـــالوجود اليوميّ بينَ الآخرين هو وجود زائف "[4]؛ لأنَّ (الوجود مع) يعني أنْ يكون " كُلّ شخص هو الآخَر، ولا أحد يكون هو نفسه "[5]. ذلك لأنَّ كينونة الفرد تكـــون بهـــذا الشَّـــكل مســـلوبة، ووجوده في العالَم ليسَ له علامة مُميّزة، من حيث إنَّ الإنسان يسقط سقوطاً حتميّاً، ويتحوّل إلى ذات فقَدتْ طابعها الخاصّ، وصارت ذاتاً عامّة[6] Public self. وهكذا يغتربُ عن ذاته ذاته بِاغترابه عن وجوده العميق، وسُقوطه في فخّ التَّوسُّطيّة[7]، التي هي " صفةُ (الـــدّازَين) الذي يُركِّب ما هو عُموميّ نحو ما هو عُموميّ: إنّها الوجود الذي يخترقـــه العُمـــوميّ مـــن أقصاه إلى أقصاه. إنَّهُ نمَط من الوجود الذي لا يختصّ به أي (دازَين) لنفسه، وذلك لأنَّهُ هو ما به يكون مفتوحاً على كُلّ (دازَين) آخَر. هَهُنا في الفضاء العُموميّ بطريق القيل والقـــال وعلى نمَط الوسطيّة لنْ يعود (الدّازَين دازَين)، وإنّما يتحوّل مـــن حيـــثُ لا يحتســـب إلـــى (هُمْ)"[8].

لكنْ الجوهريّ في هذا الإطار أنْ نتذكَّر بِاستمرار أنَّ " السُّقوط لا ينطوي على معنىً من معاني الذَّمّ، إنّما هو أمرٌ إيجابيّ ، إذ بغيره ما كان يُمكن لِوجودي أنْ ينكشف لنفسه، ولولاه لَضلَّ وجودي في إمكانيّات للوجود لا نهاية لها. إنَّ سُقوطي هو الذي حـــدّدني، وبتحديـــدي تحقَّق وجودي العينيّ. لكنَّ هذا السُّقوط معناه أيضاً (خُروجي عن)...؛ وهذا (الخروج عـــن)

([1]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه ومُؤيدِّيه، 105.

([2]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 149– 150.

([3]) يُنظَر: عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 19.

([4]) جون ماكوري: الوجوديّة، 173.

([5]) المرجِع نفسه، 175.

([6]) يُنظَر: د. عادل ضاهر: الشِّعر والوجود، 202، 207.

([7]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 203. ويُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 295.

([8]) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 117.

هو الذي فيه أُحقِّق إمكانيّات وُجودي"[1]؛ فالسُّقوط لدى هيدجر ليسَ سوى " سُقوط الوجــود الماهويّ إلى العالَم من أجل تحقيق الإمكانيّات التي ينطوي عليها هذا الوجــود "[2]. وبِهــذا المعنى يكون السُّقوط إمكانيّة أصيلة، لأنَّ كون الموجود البشريّ مُلقىً في العالَم، فإنَّ ذلكَ لا يعني أنَّ إلقاءَه حقيقة مُنتهية، أو واقعة انغلاق، بل هو يملــك إمكانيّــات الأصـــالة وعــدم الأصالة[3]. من حيث إنَّ فرارَهُ من ذاته مُنشغِلاً بِوجودِه غير الأصيل مــع الهُــمْ، ومُهتمّــاً بِشؤون عالَم الأشياء، هو في الوقت ذاته يوحي بأنَّ الآنيّة قد تُواجِه نفسَها بالفِعــل بطريقــةٍ ما[4]. لذلكَ فإنَّهُ من الجليّ القول إنَّ علاقة الذّات بِالآخَر تنهَضُ على التباسٍ وزَيَغانٍ حادّ، إذ إنَّ " الاستقطاب بينَ خُصوصيّة الوجود البشريّ وطابَعه الجماعيّ هو أعمَق استقطاب لِوجود الإنسان يغوص فيه كيانُنا كُلّه "[5].

وفي هذا السِّياق، جاءَتْ مُحاولة هيدجر لإيجاد معيار يُميِّز من خلاله بين الوجود الزّائف والوجود الأصيل، مُفرِّقاً بينَ الموجود داخل العالَم والوجود في العالَم[6]؛ فالآنيّــة بمـــا هـــي موجود يوميّ يأتي إلى الوجود في العالَم ضمن الانشغال بالموجود داخل العالَم، بوصفِ ذلك انحطاطاً غالباً داخِل الهُمْ، فإنَّ هذا يمنعها في كُلّ مرّة من اعتناق الهُوَ الأصيل الذي هو من شأنها[7]. هكذا يُهدِّد الخروج الإنسانَ باستمرار بفقدان وجوده المُتميِّز مُتحوِّلاً إلى ذات مُتبدِّدة مُتبدِّدة في الهُمْ، مثلها مثل أي شيء آخَر غير مسؤول، فلا يُقرِّر لنفسه أمراً بقدر ما تُقرِّر له العوامل الخارجيّة، من حيث إنَّ وجودَهُ الزّائف هذا يطمس معالمَهُ البشريّة، ويضيِّع جوانبـــه الشَّخصيّة[8]. لذلكَ كانَ تفرُّد الموجود البشري يكمُــنُ أصـــلاً فـــي امتلاكـــه لِخُصوصـــيَّته Mineness من خلال معرفة ذاته بوصفِها شخصاً فريداً أمسَكَ زِمامه بطريقته الخاصّـــة، فأضحى وجوده أصيلاً بما هو فعل حُرِّيّة ومسؤوليّة يستجيب ويُصغي لِنداء الضَّمير الحقيقيّ خارِج ثُنائيّة الصَّواب والخَطَأ بوصفِه إصغاءً يُخلِّصُهُ من صوت الهُمْ[9]. وهو الأمــر الــذي

([1]) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 85.

([2]) المرجع نفسه، 86.

([3]) يُنظَر: د. جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر – الوجود والموجود، 136.

([4]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 243.

([5]) المرجِع نفسه، 150.

([6]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 117.

([7]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التّأويليّ، 309.

([8]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 104، 117– 118، 176– 177.

([9]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 103، 176، 306– 307.

يتحقَّق أوَّلاً وأخيراً بِاستباق الوجود نحو الموت بِعَزمٍ يُحرِّرُنا من العالَم الوسائليّ الموجــود تحت اليد، الذي يتعامَل مع الموت انطلاقاً من الموقف اليوميّ الزّائف[1].

وبناءً على هذه التَّوجُّهات، تَفْتَتِحُ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر بِفِعْــلِ انضــوائِهاِ الجــدَليّ المُضاعَف ضِمْنَ حركيّة الانزياح إلى عالَم المُعلَّقة هُنا مُستويات وجوديّة – جماليّــة أعلــى وأكثر تكثيفاً من الالتباس والزَّيغان والتَّمويه، مُنبسِطةً بينَ وجود الأنــا – الهُــمْ الزّائــف، ووجود الأنية – الهُوَ الحقيقيّ، ذلك بوصف الانزياح فعل عُلُوٍّ ثُنائيّ (مُزدوج) يتمفصل عالَمه جدليّاً بينَ العالَم الوقائعيّ بما هو عالَم الجزيرة العربيّة السّابق في عصر ما قبــل الإســلام، والعالَم المُتخيَّل بما هو إمكانٌ أعلى قائمٌ في وجود ما بعد الفِعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول؛ من حيث إنَّ عالَم الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر يُعيِّن على الالتباس كيفيّات وجوديّة مُختلفة تُؤلِّف نظاماً جديداً لِتصريف علاقات الشّاعر مع مُحيطه بِأساليبَ مُموَّهة ومُموِّهة في آنٍ معاً. وبِهذا الفهم يُمكِننا أنْ نُجريَ على فِعل الهِجرة – الانزياح نحو عالَم المُعلَّقة هُنا فكرةَ أنَّ " الأفــراد ينشئونَ داخِل... النِّظام الاجتماعيّ نُظُماً جديدة وتركيبات مُختلفة تتجــاوَب مــع الحاجــات الفرديّة "[2](*). وهو الأمر الذي يُعيد تعيين جدليّات التَّوتُّر الوجوديّ بوصفِها أساليبَ بصَريّة بصَريّة مُتنوِّعة أعادَتِ الهِجرة الجدليّة المُضاعَفة تصريفها، إلى جانب البُعد المُتخيَّل الــذي لعِبَ دوراً جوهريّاً حاسماً في تشكيل كيفيّاتِها المُنبسِطة في شرخ الوجود الجديد بما هو فجوة انفتاح ومُباعَدة واختلاف.

وفي سياق مُتَّصل، تبدو علاقة الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر مع الجسَد إحدى أهمّ تجلّيــات ذلكَ التَّرابط المُلتبِس المذكور آنفاً بينَها وبينَ محيطها الذي تنفتح أساليبه الوُجوديّة في مقــام المُعلَّقة هُنا بصورة تتداخَل عُمقيّاً مع جدليّة الأنا – الهُمْ والأنية – الهُو بوصفِها جدليّة قَبــول (هُروب) ورفض (مُواجهة).

لقد انصَرفتْ جهود هيدجر بشكلٍ أساسيّ نحو تقديم تحليل كامل لِلوجود البشــريّ فــي كتابه (الوجود والزّمان)، من حيث إنَّهُ لم يترك مجالاً للنَّظر إلى الآنيّة بوصفِها كائناً جســديّاً

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 286، 315.

([2]) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديّون، 35.

(*) مِنَ المُفيد في هذا السِّياق أنْ نُجريَ هذه الرُّؤية أُنطولوجيّاً من جهة أنَّ الموجود البشريّ في العالَم موجود وجوداً مُشترَكاً مع الآخرين من حيث هو وَحدة أُنطولوجيّة، من دون السُّقوط في فهمٍ تقليديّ يُعيِّن هذا الوجود بِوصفِه طرَفاً فــي ثُنائيّــة (فرد – مجتمع)، المُتقاطِعة مع الثُّنائيّة الميتافيزيقيّة (ذات – موضوع).

يتمكَّن بواسطة جسَده من الوجود في العالَم[1]. إذ يبدو أنَّهُ وإنْ كان يفترض في تحليلاته الوجود الجسمانيّ من دون أنْ يُصرِّح به[2]، غيرَ أنَّ الآنيّة جاءَتْ في تصوُّره " بوصفِها ذاتيّة خالصة، وليسَ بوصفِها موجوداً من لحم "[3]، حيث كانَ يعني بوجودها الوجود العينيّ المُتحقِّق في العالَم في صورة تعيُّن محسوس[4]؛ ذلكَ لأنَّ " مُشكلة الوجود المُتحقِّق أعمّ عند هيدجر من الوجود المُتجسِّد "[5]، من حيث إنَّ الجسم بقي عنده مُجرَّد نتيجة واحدة من نتائج الوجود العينيّ المُتحقِّق في العالَم[6].

إلا أنَّهُ من البديهيّ أنْ نقول في هذا المِضمار أنَّ الآنيّة بما هي موجود بشريّ في العالَم، فإنَّها لا تستطيع أنْ تُوجَد في فضاء خارجيّ من دون أنْ يكونَ لها جسَد هو ركيزة وجودها هناك[7]. فمعنى أنْ يكونَ لدى الموجود البشريّ جسمٌ، يدلّ على أنَّهُ يشغَلُ حيِّزاً في السِّلسلة الزَّمانيّة المكانيّة[8]. وفي هذا المنحى، حاولَ التَّأويل الظّاهراتيّ أنْ يُعيِّن الحدّ الفاصل بينَ الجسَد والعالَم ليسَ بوصفِه حدّاً فِعليّاً، بل بوصفِه نقطة تبادُل لِتحديد التَّمازج الضَّروريّ بينَهما، من حيث تتبادل الذّات والآخَر موقع الذّات والموضوع[9]. لكنَّ الفَهم الأُنطولوجيّ لِلجسَد بِما هو قصديّة وجوديّة يتجاوَز الفَهم الظّاهراتيّ المُتعالي في مُحاولته لِتعيين نقطة التَّمازج المُفترَضة تلك؛ ذلكَ لأنَّ الكائن موجود في العالَم، ومُتجذِّر في الزَّمان، ومُنفتِح على الآخَر (كائن مع الآخر)، من حيث إنَّ إدراك الأجساد والذَّوات بعضها لبعضٍ ناجِمٌ عن انتمائها إلى عالَم مُشترك مَعيش[10].

(1) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 132. و يُنظَر: د. فريد الزّاهي: النَّصّ والجسَد والتَّأويل (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: أفريقيا الشَّرق، 2003) 37.

(2) يُنظَر: د. حبيب الشّاروني: فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة (بيروت – لبنان: دار التَّنوير لِلطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط2، 2005) 60.

(3) المرجِع نفسه، 61.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه، 60- 61.

(5) المرجِع نفسه، 61.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه، 62.

(7) يُنظَر: د. فريد الزّاهي: النَّصّ والجسَد والتَّأويل، 29، 39.

(8) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 137.

(9) يُنظَر: د. فريد الزّاهي: النَّصّ والجسَد والتَّأويل، 29.

(10) يُنظَر: محمد شوقي الزّين: تأويلات وتفكيكات، 55- 56.

فامتلاك الإنسان لِجَسَد يعني في الوقت ذاته أنَّهُ جسَد، ذلكَ من خلال علاقته المُباشـــرة والوثيقة بِالجسَد الذي يكونه، ويُدرِكُهُ من الدّاخِل، في حين هو خارِج كُلّ جسد آخَر[1]. وبهذا المعنى نستطيع أنْ نقول إنَّ وجودكَ لا يعني امتلاككَ لِجسد فحسب، بل يعني أنْ تكون جسَداً، ومن خلال وجودِكَ بوصفِه جسَداً تكونُ لكَ إدراكات حسِّيّة، وإحساسات، وغير ذلـــك مـــن عناصر ومضامين المعرفة؛ إذ إنَّ قولنا عن الموجود البشريّ إنَّهُ جسَد يعني أنَّهُ وَحدة نفسيّة – بدَنيّة[2]. وعلى هذا الأساس، يُمكِن لنا أنْ نُشير أوَّلاً إلى أنَّهُ " بقدر ما (يكون) الموجـــودُ جسمَهُ، يكون هُناك "[3]، ومن ثمَّ، فإنَّ هذا الفَهم للجسَد يُحقِّقُ القاعدة الأُنطولوجيّة التي تـــرى أنَّ جسَدَكَ هو طريقة حُضورِكَ في العالَم[4]، مُتجاوِزاً بهذا المنحى التَّصوُّرات التَّقليديّة التـــي تتعامَلُ مع الجسم بوصفِه شيئاً موضوعيّاً له قوانينه الخاصّة، ومُتقدِّماً بذلك من (فِكرة الجسم) الميتافيزيقيّة، إلى (فِكرة الجسَد) الوجوديّة[5].

وانطلاقاً من الرُؤى السّابقة التي لا تفصل فعّاليّة الجسَد عن فعاليّة الآنيّة، ولأنَّنـــا فـــي تأويلنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للانزياح نُؤمِنُ أنَّ عالَم الشِّعر هو" نمَط مـــن الحيـــاة يـــرتبط بِالجسَد"[6]، فإنَّنا نرى أنَّ فِعل الهِجرة إلى عالَم المُعلَّقة هُنا بما هي عالَمٌ لهُ مرجعيتـــان فـــي إحالة واحدة، هو حركة تتأسَّس على كون " العَمل الإبداعيّ فعلٌ معيش"[7] في أساسه، وعلى كون فضائيّة الجسَد لا تتحقَّق إلا في الفِعل الذي يُساهِم من خلال حركة الجسَد ، لـــيسَ فـــي الخُضوع لِنسقيّة الفضاء والزَّمن، بل في خلقِهما[8]؛ أي من خلال بناء تأويلِنا على ما يدعوه ريكور (المُبادَرة [*] Initium)، الذي نرى معه أنَّ اللّحم موقعها[9]؛ ذلكَ بما هو إمكانيّـــات

([1]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 148– 149.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 187.

([3]) المرجِع نفسه، 137.

([4]) المرجِع نفسه، 136.

([5]) يُنظَر: د. حبيب الشّاروني: فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة، 7.

([6]) ماريا ثامبرانو: الفَلسفة والشِّعر، ترجمة: محمّد البخاريّ بن سيِّد المُختار وَ د. كارلوس بارونا ناربيون (بيروت – لبنان: دار الرُّوّاد، ط1، 2005) 82.

([7]) د. فريد الزّاهي: النَّصّ والجسَد والتَّأويل، 26.

([8]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 30.

(*) تعني المُبادَرة لدى ريكور الحاضِرَ الحيّ، الفعّال، العَمليّ. فهيَ آنُ اليوميّة المُحوريّ بما هو أوَّل نموذج للبدايـــة، وذلـــك لِكون هذا الآنُ المُحوريُّ مُعيَّناً بحدَث مُهمّ لِلغاية يُفترَض أنْ يُعطِيَ لِلأشياء مجرىً جديداً. فالمُبادَرة على الصَّعيد الفـــرديّ هي تجربة الابتداء بِوصفِها من بين التَّجارب الأكثرَ حُضوراً بما هي صنف ما من القِيام بالفعل، لا من المُشاهَدة. يُنظَـــر: بول ريكور: من النَّصّ إلى الفعل، 202– 211.

([9]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 208.

وأفعال استجابة لها كيفيّاتُها الخاصّة من حيث إنَّنا نسوق في هذا الاتّجاه قولَهُ الآتي: "انطلاقاً من نسَق إمكانيّات اللَّحم هذا، ينبسِط العالَم بوصفِه مجموعة من المواعين المُتمرِّدة والوديعة، من الوعود والحواجز. وتتمفصَل مقولة الظَّرف هُنا بينَ مقولة القدرات وعَـدَمِها، كالشَّـيء الذي يُحيط بقُدرتي على القِيام بِفعل ما، ويُقدِّم عوضاً عن ذلك حواجِزَ. أو سُـبُلاً صـالحة لِتمرين قُدراتي"[1].

وهكذا، يُحرِّض الجسَد حركةَ الهِجرة ، مُؤثِّراً فيها، ومُتأثِّراً بهـا، مـن جهـةٍ أُولـى، ويتماهى معها من جهةٍ ثانية بِما هو وَحدة إدراك وانفعال وفعل؛ أي بوصفِه جَسَدَ الآنيّـة – الشّاعر الذي اختبَر وجودَه بِما هو منطق بصَريّ معيش، ومن ثمَّ هاجَر مُتردِّداً في كيفيّاتـه المُختارَة على نمَط الإمكان والاحتمال، والتي ثُبِّتتْ ماهويّاً من خلال آليّات الجدَل التَّراكبـيّ المُضاعَف الذي حررَّ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر بوصفِها جسَداً هُنا، من حيـث إنَّ شُـحنات التَّشظّي الجماليّ الخَلاّق قد تولَّدتْ في ذلكَ الفضاء التَّراكبيّ الافتراضـيّ مُلتبِسـةً زائغـةً وَمُموَّهة في تمفصُلِها الجدَليّ بينَ الوقائعيّ (مَجاز العالَم) والمُتخيَّل (عالَم المَجاز).

ولعلَّ هذا الرَّبط بينَ الجسَد والآنيّة وفِعل الهِجرة – الانزياح يُفضي بنا إلى القول: إنَّ " الجسَد... يشدّ النَّصّ إلى مسألة الوجود، كي يُصغي لها، ويُنتِجُها تخييليّاً"[2]. وهو الأمر الذي الذي تجسِّده بِوضوح موضوعة الحُبّ لدى شاعر ما قبل الإسلام، والتي تنطلِقُ من الجسَـد [3]، ومن ثمَّ تكون علاقة الجسَد – الحُبّ في تأويلنا علاقة مُؤسَّسة على التباس وجوديّ زائغ ومُموَّه في فعل الهِجرة – الانزياح. فهيَ أوَّلاً انبساط أساليب وجوديّة قائمة على مبدأ اللَّـذة ردّاً على سُؤال المصير، والخوف من الموت[4]، وذلك إذا فهمنا جوهر العلاقة بينَ المـرأة والزّمن في شِعر ما قبل الإسلام على أنَّها علاقة تضادّ بينَ الحاضـر والتَّـوتُّر والخـوف، والماضي والسَّكينة والأمن[5]؛ أي بمعنى أدقّ إذا فهِمْنا الوجود في العالَم بوصـفِه وجـوداً زمانيّاً مُتباعِداً نحو الموت، ومن ثمَّ كانت المرأة (الجسَد –اللَّذة –الحُبّ) بمنزلة الهُروب فـي كيفيّات وجود عيانيّة – يوميّة. أمّا الجانب الآخرَ من هذه العلاقة فيتمثَّل فـي التبـاس ذلـك الهروب الزّائغ والمُموَّه لِيبدو كأنَّه في الوقت ذاته مُواجهة كيانيّة مع الموت؛ إذ إنَّ الالتبـاس

([1]) المرجِع نفسه، 208– 209.

([2]) د. فريد الزّاهي: النَّصّ والجسَد والتَّأويل، 19– 20.

([3]) يُنظَر: أدونيس: مُقدِّمة للشِّعر العربيّ، 19.

([4]) يُنظَر: د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنَّقد الجديد، 292.

([5]) يُنظَر: د. عبد العزيز محمّد شحادة: الزَّمن في الشِّعر الجاهليّ، 156.

في أساليب الهُروب، وفي أساليب المُواجهة عائدٌ أصلاً لِكون " حديث الحُبّ يقترن بحـديث الموت "[1]، ذلكَ لأنَّ الحُبّ في جوهره " مركزٌ تتلاقى فيه الأطراف: الحياة والموت، الغبطة والألم، القبر والنّشور "[2].

وبناءً على ما سبَق، نستطيع أن نقول إنَّ عوالِم المُعلَّقات بوصـفها تنفـتح بـين عـالَم الجزيرة العربيّة السّابق، وعوالِمها المُتخيَّلة الجديدة، فإنَّها تبسط أسئلة الوجود مُلتبِسـةً فـي كيفيّات وجود بينَ الهُروب والمواجهة؛ أي بينَ الأساليب الزّائفة، والأساليب الأصـيلة، مـن حيث يكون البُعد المُتخيَّل قد مارَسَ دوراً جوهريّاً في تفعيـل آليّـات الصِّـراع الجـدَليّ – الوُجوديّ مانحاً العُلُوّ الثُّنائيّ (المُزدوج) بما هو استجابة وحركة وفعل مسـتوىً وجوديّـاً – جماليّاً أعلى من الالتباس والزّيْغان والتَّمويه داخِل مقام الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، ذلك بوصـفِها وَحدة انفتاح ومُباعَدة واختلاف تتمفصَل جدَليّاً بينَ كشف المـدلول الوقـائعيّ الأوّل(مَجـاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني(عالَم المَجاز). وهو الأمر الذي يُشير بلِغةٍ أكثرَ دِقّة إلى وجود تمفصُل وجوديّ – جماليّ مُحايث بما هو إمكانٌ أعلى وأكثَر تكثيفاً والتباساً في الشَّرخ الجديد؛ أي بما هو فجوة التباس جديدة تُحرِّر بتمفصُلِها أسئلةَ الوجود، وفي مقـدِّمتها أسئلة (الجسَد – اللَّذة – الحُبّ) بينَ الوقائعيّ – الماهويّ (أي بينَ الوجود بِـالقُوة وَالوجـود بالفِعل) من جهة، والماهويّ نحو المجهول (أي وجود ما بعد الفِعل) من جهـةٍ ثانيـة،وذلك بوصف الجنس أوّلاً فعلاً كُلِّيّاً[3]، وبوصف أسئلة الجسد بما هي أسئلة وجوديّة ثانياً، أسـئلةً مُستقبليّة تنبسط إمّا بِالاتّجاه نحو المجهول، أو بِمُلاقاتِهِ آتياً من الأمام. وفي هـذا التَّراكُـب الزّائغ الرَّجراج يُخلَق عالَم المُعلَّقة هُنا بوصفِهِ" عالَماً جماليّاً "[4]، أو بِالمعنى ذاتِهِ بِوصـفِ المُعلَّقة وَحدة جماليّة بُنِيَ عالَمها بِطرائق مُتفرِّدة ومُراوِغة، من حيث إنّها لا تُفارِق التّنـوُّع والخُصوصيّة في كُلِّ حالة على حِدة[5]كما سنجد في الفصل النّظري الرابع.

([1]) د. وهب أحمد روميّة: شعرنا القديم والنَّقد الجديد، 296.

([2]) أدونيس: مُقدِّمة للشِّعر العربيّ، 23.

([3]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 169.

([4]) أدونيس: مُقدِّمة للشِّعر العربيّ، 32.

([5]) يُنظَر: د. جابر عصفور: غواية التُّراث، 129.

الفصل الرّابع: الانزياح في عوالِم المُعلَّقات بينَ الجَمال والتَّلقّي:

"فهم المُعلَّقات بينَ خَلق المخلوق من قَبل وحركيّة التَّمفصُل"

يتأسَّس فهمنا الجَماليّ في عوالِم المُعلَّقات انطلاقاً من أُنطولوجيا هيدجر الذي يرى بِلغة علم الجمال Aesthetics أنَّ " لِلعَمل الفنِّيّ نفسه من وجهة نظَر مُسبَقة طبيعة شيئيّة، لها وظيفة بِنية تحتيّة، يرتفع فوقَها الشَّكل الجماليّ بوصفِه بنية عُلويّة "[1]. وهذه البِنية العُلوية ليسَتْ سوى الجَميل الذي يُظهِره العَمل الفنِّيّ بما هو أُسلوب وجود الحقيقة[2]، بمعنى أنَّ الحقيقة بما هي كيفيّات وأساليب وجود في العالَم، فإنّها بتعبير هيدجر " هِيَ الجَمال عينه "[3] الذي هو الضَّوء المُضاف إلى العَمل الفنِّيّ، أو المُشرِق من داخِله[4]. من حيث إنَّهُ لا يفصل فهمَهُ الأُنطولوجيّ لِلوجود اللُّغويّ في العالَم عن فهمِهِ الجَماليّ لِلشِّعر، مازِجاً بِذلكَ مَبحث الجَمال بِمَبحث الحقيقة، وَمُوحِّداً الخِبرة بِالجميل مع الخِبرة بالحقيقة في خِبرة أُنطولوجيّة – ظاهراتيّة تسعى لِوصف العَمل الأدبيّ بِناءً على الحقيقة المُتكشِّفة فيه[5].

إنَّ الخاصِّيّة الأُولى لنظريّة الأدَب وتأويل النَّصّ عند هيدجر تكمُنُ في أنَّ القصيدة تكشف بِذاتها عن الوجود[6]، وهو التَّصوُّر التي يقلبُ السُّؤال الجَماليّ؛ فلا تكونُ القصيدة بناءً بناءً على هذا مُنطَلَقاً لِلبحث عن الحقيقة، إنَّما يكونُ البَحث عن ماهيّة القصيدة مُنطَلِقاً من ماهيّة الحقيقة المُنفتِحة فيها[7]. ولأنَّ الحقيقة – الكشف تتحرَّك في إطار التَّحجُّب واللاّتحجُّب، واللاّتحجُّب، فإنَّ جوهر الجَمال يتحقَّق في " هذا التَّزامُن بينَ الأسر والانعتاق. فالجَمال يترك لِلضِّدّ أن يكونَ حاضِراً في ضِدِّه، ويدَعُ لِانتمائهما أن يكونَ حاجِزاً في وَحدَته. إنَّ الجَمال هو الحُضور الكُلِّيّ"[8]. فطبيعة الفنّ بوصفِها كامِنة في ماهيّة اللُّغة، هيَ كشف لِلمُتحجِّب، وإظهار

---

(1) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 42، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(2) يُنظَر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 138.

(3) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 90.

(4) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 120. ويُنظَر: المرجِع نفسه، 23، من مُقدِّمة المُترجِم.

(5) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 141، 149.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه، 121.

(7) يُنظَر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 143.

(8) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 72.

وإظهار له من الخَفاء، ذلكَ لأنَّ الأشياء تكشف ذاتَها من خـلال اللُّغـة التـي تُقـيم فيهـا الموجودات، ويسطَعُ منها الوجود بما يُشبه الشَّظايا أوالأشعّة المنشوريّة[1].

وانطلاقاً من الفَهم السّابِق، يُوجِد هيدجر جدليّةً يرى من خلالِها أنَّ إرسـاء الحقيقـة – الجَمال في شكلٍ جماليٍّ جديد يتمّ من خلال ما يـدعوه بِصـراع الأرض Earth والعـالَم World[2]. إذ يعتقد في هذا السِّياق أنَّ جوهر الحقيقة في العَمل الفنِّيّ يكمُـنُ فـي النِّـزاع الأصليّ حولَ الوسط المُنفتِح فيه بينَ الأرض والعالَم. وهو الأمر الذي يسمح لِلموجود بـأنْ يضَع نفسه في هذا الانفتاح؛ من حيث إنَّ كينونة ذلك العَمل تتحقَّق من خلال إقامـة العـالَم وإنتاج الأرض بوصفِهما سِمتين جوهريَّتين تجتمعان في وَحدة وجود العَمل الفنِّيّ، بما هـو ثُبوت وجود ناجِم عن حركة ذلكَ النِّزاع الذي تسرَّبَ إلى الشَّكل القائِم، فأوجَدَ سُكون العَمـل المخلوق، واطمئنانه إلى وجوده في ذاته[3]. فالحقيقة – الكشف لا تُقيم نفسها في العَمل الفنِّيّ إلا بوصفِها صراعاً وتضادّاً بينَ البُقعة المُضاءة والخَفاء، ذلكَ من خلال التَّناقُض والنِّـزاع بينَ الأرض والعالَم، الذي يقَع في كُلّ مرّة على نمَط خاصّ في المُنفتَح[4]. وهيَ المسألة التي التي تعني أنَّ كُلّ ما يُعطي الأشياء معنىً، فيكشفها لتكون ما هيَ عليه، يُسمّيه هيدجر العالَم. وكُلّ ما يُخفي، ليبقى على الدَّوام مُنغلِقاً (أي سِرّاً)، يُسمّيه الأرض. والحقيقة بما هي الصِّراع بينَ التَّفتُّح والانغلاق، فإنّها نقاشٌ بينَ العالَم والأرض يتجسَّد ويستقيم ويُصبح مرئيّاً في العَمل الفنِّيّ.

وبناءً على هذا الفَهم الظّاهراتيّ لِلتَّأليف الفنِّيّ تكتمِل الحقيقة. فالصَّخرة التي تُظهِر ثقلها أمامَنا لا تسمَح لنا بِالنَّفاذ إليه، فإذا فتَّتناها، لنْ تُظهِرَ لنا قِطَعُها أي شيءٍ داخليّ، ذلـكَ إثـرَ انسحاب الحجَر إلى أجزائه بوصفِه كتلة صمّاء كثيفة[5]. إذ إنَّ مادِّيّة المـوادّ تختفـي فـي الموضوعات النَّفعيّة أو الأدوات كُلَّما نجَحتْ بوصفِها أدوات في أداء وظيفتِها، في حـين أنَّ العمل الفنِّيّ لا يفتَح عالَماً إلا من خلال إظهار مادِّيّة الموادّ، أي الأرض. ففي الوظيفة النَّفعيّة

---

(1) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 122.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 114.

(3) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 23، من مُقدِّمة المُترجِم. ويُنظَر: المرجِع نفسه، 107، 122، 135. ويُنظَر: أ.د. أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 138.

(4) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 127، 130.

(5) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 41.

يستهلك البَنّاء الحِجارة، ويجعَلُها عُنصراً صلباً في بِناء يفقِدُها وجودَها المُستقلّ، بينَما يُظهِرُ النَّحّات الدَّلالات الجماليّة للحِجارة في عَمَلِهِ النَّحتيّ[1].

وتأسيساً على هذه الرُّؤى، يُوجَد العالَم في العَمل الفنِّيّ من خلال وسيط مـادِّيّ يُؤسِّس عليه العَمل الفنِّيّ عالَمه، وهذا الوسيط المادِّيّ هو العُنصر الشَّيئيّ الذي يُسمِّيه هيدجر الأرض[2]. حيثُ يعود العَمل الفنِّيّ إلى المكان الذي هو الأرض، فينتجه، وأثناء هذا الإنتاج يُقيم العالَم، لأنَّهُ يجعَل الأرض نفْسها في مُنفتَح عالَم[3]. ولعلَّ هذا الفَهم يتَّضح في مُقاربة هيدجر لأَثَرٍ معماريّ مُنتصِب هو المعبَد اليونانيّ الذي لا يُحاكي شيئاً، إنَّما ينحَتُ من نفسه عالَمَهُ الخاصّ بوصفِه فضاءً حيّاً ومفتوحاً في الوجود، حيث يُمسِكُ بِتوتُّر الأرض – العالَم، ويحبسهُ في شكل[4]. فتمثال المعبد ليسَ صورة طبق الأصل، لكنَّهُ يفتتِح بوجوده عالَماً يُعيدُهُ في الوقت ذاته إلى الأرض التي تُظهِر نفسها على هيئته بوصفِها الأساس الوطنيّ[5].

ومن الواضح أنَّ محور هذا الفَهم يتعلَّق بالكشف بِما هو تحجُّبٌ ولا تحجُّب، إذ إنَّ الحقيقة لديهِ بوصفِها صراعاً بينَ النّور والظَّلام، هيَ انفتاحٌ يُخفي[6]. من حيث إنَّهُ " ينبغي أنْ ينكشف الوجود، لكي يظهرَ الموجود "[7]؛ ذلكَ لأنَّ " جوهر كشف الموجود ينتمي بطريقة ما إلى الوجود نفسه "[8]. فما إنْ ينفتح العالَم حتّى تظهَر الأرض بوصفِها حامِلة لِكُلّ شيء، وبوصفِها أيضاً هيَ ذاتُها ما يختفي بانغلاقها على نفسها باستمرار، بمعنى أنَّهُ ما إنْ يحمِل النِّزاعُ الأرضَ إلى الانفتاح، حتّى يعلو الشَّرخ في المُنفتح بوصفِه يُقيم الحقيقة في الشَّكل[9]. ولتبسيط هذه الجدليّة يُمكِننا أنْ نقول إنَّ ما يجعَل الموجود مُتكشِّفاً وله معنىً، هو في الوقتِ ذاته ما يجعَل الوجود يتوارى، ذلك لأنَّ ظُهور الموجود يُقنِّع الوجود، ويُبقيه مُتحجِّباً؛ فكلَّما انكشف الوجود (العالَم) في الموجود (الأرض)، كانَ هذا الموجود مُموَّهاً،

([1]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 268.

([2]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 101.

([3]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 104.

([4]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 267– 268.

([5]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 99.

([6]) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 40.

([7]) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 62.

([8]) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 128.

([9]) يُنظَر:المرجع نفسه، 131 ــ132 .

وكلّما انكشف الموجود (الأرض) بِالوجود (العالَم)، تقنّع الوجــود وتــوارى خلــف تمويــه الموجود، إذ ليسَ التَّكشُّف تامّاً، كما أنَّ التَّحجُّبَ لا يكون كامِلاً.

غيرَ أنَّ تفسيرنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلجَمال بوصفِه فِعْلَ انزياحٍ من ناحية، ونتيجــةً لذلكَ الفِعل من ناحية أُخرى، يُعيد تشكيل الرُؤى ًالسّابقة، من حيث إنَّنا نجــد أوَّلاً أنَّ آليّــات خَلق الجَمال تتحرَّض لحظةَ بِدء تحرُّر الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر في الفضــاء الافتراضــيّ لجدَل التَّراكُب المُضاعَف؛ وهو الأمر الذي ينجُمُ عن استقطابات قُوى التَّجاذب والتَّنافُر بــينَ عناصِر الصِّراع والتَّوتُّر الوجوديّ المُتفاعلة مع المُخيِّلة في ضوء جــدَل التَّــأثير المُتبــادَل بينَهما، بما يُولِّد الشُّحنات الجماليّة المُتشظِّية، التي هي ليسَتْ سوى جوهر هِجرة الشّــاعر– الآنيّة الذي كانَ مُتردِّداً في اختيارات هِجرتِهِ المُموَّهة والمُموِّهة في آنٍ معاً، ومن ثمَّ انفــتَح من خلالها على المجهول بما هو سُؤال مُستقبليّ يتمفصَلُ بــينَ كشــف المــدلول الوقــائعيّ الأوّل(مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني(عالَم المَجاز)، من حيث إنَّهُ كلّمــا ارتفعَتْ حدّة التَّفاعُلات بينَ الصِّراعات الجدليّة – الوجوديّة والمُخيِّلة، فَتَحَ فِعْــلُ الهِجــرة – الانزياح عالَماً جماليّاً أغنى بوصفِه خَلقاً لِكيفيّات وجود بصَريّة مُلتبِسة زائغة ومُموَّهة تنبسِط هُناك في عالَم الآنيّة – المُعلَّقة الجديد.

وبناءً على ذلك، فإنَّ فَهم الجَمال لا ينتهي في تأويلنا عند الحُدود التي خطَّها لنا هيــدجر ما دُمنا نقول معه بِالصِّراع بينَ الأرض والعالَم في إطار التَّوتُّر بينَ التَّحجُّب واللاّتحجُّب. إذ إنَّ البِنية الفوقيّة بوصفِها في تفسيره الشَّكل الجماليَّ القائمَ فوقَ وسيطٍ مادِّيّ – لُغويّ، فإنَّها لا تنهَضُ وحدَها بِالقِيَم الجماليّة. كما أنَّ الأرض بوصفِها في تفسيره بِنية تحتيّة، فإنَّ دورَها لا يقف من منظورِنا عند مُستوى الوَساطة المادِّيّة – الشَّيئيّة. وإنَّما يتولَّد الجَمال وينبسِط بِما هو وَحدة شكلٍ ومَضمون، عن جُملة آليّات التَّمفصُل الجدَليّ المُعقَّد بوصــفِه النّــاتِج التَّراكبــيّ لِمجموع التَّأثيرات المُتبادَلة بينَ محور التَّركيب (البِنية التَّحتيّة – الأرض) بما هــو تركيــب بصَريّ لِلموجودات قائم أساساً على فعل الكشف الظّاهراتيّ للوجود المُتمفصِل جــدَليّاً بــين الوقائعيّ والمُتخيَّل ، والمُتعلِّق بكون الآنيّة تأتي أساساً إلى الوجود مــن جهــة العيــانيّ – اليوميّ. ومحور الاستبدال (البِنية الفوقيّة –العالَم) بما هو فضاء الاختيار المُتردِّد على نمَط الحُرِّيّة والإمكان؛ أي بما هو فضاء الاستبدال البصَريّ المُلتبس للكيفيّات الوجوديّة المُتفاعِلة مع المُخيِّلة ، ذلك بوصفه قائماً على الحَدس الوجوديّ الذي تُبسَــط مــن خلالــه الأســاليب الوجوديّة بين الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ . من حيث إنَّهُ يتمّ تركيب المُستويين الأُفُقــيّ

والعموديّ لِلهجرة – الانزياح في مقام الآنيّة – المُعلَّقة هُنا تركيباً بصَرِيّاً وِفْقَ الكيفيّة التي تنبسِطُ من خلالِها عناصِرِ الاستبدال البصَرِيّ لِأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ)، التي انفتَحتْ على المجهول تِبعاً لِتفاعُلِها الجدَليّ المُتبادَل مع المُخيِّلة.

وفي هذا الإطار، يُمكِنُ لنا أنْ نقولَ إنّهُ على الرَّغم من كون التَّركيب البصَريّ للموجودات يتمُّ أصلاً وفقَ الكيفيّات الوجوديّة التي انتخَبتها الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر مُتفاعِلةً مع المُخيِّلة ، ومن ثمَّ بسَطَها محور الاستبدال البصَريّ ، لكنَّ الصِّلة القائمة بين المحورين، والتي ندعوها(حركيّة التَّمفصُل بين التَّركيب والاستبدال)، هي أكثرَ تعقيداً من ذلك، ما دمنا نتحدَّث في هذا السِّياق عن صلةٍ نسبيَّة احتماليّة داخِل وَحدة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، وليست صِلة بُرهانيّة؛ أي بوصفِها صِلةً تُمفصِلُ فعل الهِجرة – الانزياح جدليّاً بينَ الوقائعيّ (مَجاز العالَم) والمُتخيَّل(عالَم المَجاز) من ناحية أُولى، وبين الوجود الزَّائف والوجود الحقيقيّ من ناحية ثانية. من حيث إنَّهُ كُلَّما بدا التَّركيب البصَريّ للموجودات أكثرَ تماهياً مع الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود بما يستبطِنُهُ من موقف داخليّ للهِجرة، نَجَمَ الجَمالُ في هذه الحالة بوصفِه التباساً وزيَغاناً عن التَّمويه بتضييق فجوة التَّوتُّر التي يُديمُها الانزياح بين الوجود والموجود، بما هي في تأويلِنا ليستْ هُنا سوى اختلاف و(مُباعَدة مُضمَرة).

وهيَ الحالة الأُولى التي تبسط تلكَ العلاقة، مُتجسِّدة من خلال شكلين، هُما:

1- عندما يميل محور التَّركيب البصَريّ للموجودات لِيكونَ أكثَر قُرباً من كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل(مَجاز العالَم)، في الوقت الذي يميل فيه الموقف الدّاخليّ للهِجرة– الانزياح الذي يستبطِنُه محور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجودِ ليكون أكثَر قُرباً من الوجود العيانيّ– اليوميّ الزّائف.

2- عندما يميل محور التَّركيب البصَريّ للموجودات لِيكونَ أكثَر قُرباً من ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني(عالَم المَجاز)، في الوقت الذي يميل فيه الموقف الداخليّ للهِجرة – الانزياح الذي يستبطِنُهُ محور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجودِ ليكون أكثَرَ قُرباً من الوجود الكشفيّ– الكيانيّ (الحقيقيّ – الأصيل).

أمّا الحالة الثَّانية التي تبسط تلكَ العلاقة بين المحورين، فيمكِنُ لنا أنْ نصِفَها بالقول إنَّهُ كلّما بدا محور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود بما يستبطِنُهُ من موقفٍ داخليّ للهِجرة أكثَر عُنفاً ومفاجأةً في اختراقِهِ المُضادّ ، وهزِّهِ لمحور التَّركيب البصَريّ للموجودات، نَجَمَ الجَمال في هذه الحالة بوصفِه التباساً وزيَغاناً عن التَّمويه بِتوسيع فجوة التَّوتُّر التي يُديمُها

الانزياح بينَ الوجود والموجود، بما هي في تأويلنا ليستْ هُنا سوى اختلاف و(مُباعَدة صريحة).

وتتجسَّد هذه الحالة من خلال شكلين أيضاً، هُما:

1- عندما يميل محور التَّركيب البصَريّ للموجودات لِيكونَ أكثَر قُرباً من كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل(مَجاز العالَم)، في الوقت الذي يميل فيه الموقف الدّاخليّ للهِجرة- الانزياح الذي يستبطِنُهُ محور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود لِيكونَ أكثر قُرباً من الوجود الكشفيّ- الكيانيّ (الحقيقيّ – الأصيل).

2- عندما يميل محور التَّركيب البصَريّ للموجودات لِيكون أكثَر قُرباً من ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز)، في الوقت الذي يميل فيه الموقف الدَّاخليّ للهِجرة – الانزياح الذي يستبطِنُهُ محور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود لِيكون أكثر قُرباً من الوجود العيانيّ- اليوميّ الزّائف.

وهكذا، يُبنى فعلُنا التَّأويليّ في هذا البَحث على آليّة سَبر المعالِم الحركيّة لِلتَّمفصُل (حركيّة التَّمفصُل) من خلال الأشكال الأربعة الخاصّة بالحالتين السّابقتين، والتي تنبسِط على امتداد عالَم النَّص المُنفتِح أمامَنا بوصفِها تُعيِّن هُوِيّة المُحايثة الجماليّة – الأُنطولوجيّة الخاصّة به، بما هي حركيّة مُتنقِّلة داخِلَ وَحدة (الآنيّة – المُعلَّقة هُنا)؛ أي بوصفِها حركيّة غير مُتمركِزة، من حيث إنَّها لا تقوم على وَحدات ثابتة مُحدَّدة ، بل على تشظٍّ ديناميكيّ غير قابل للضَّبط المعياريّ النِّهائيّ بما هو مُتعلِّق أساساً بالفعاليّة الحركيّة النِّسبية للمشهد البصَريّ بوصفِه حدَثاً مُلتبِساً وزائفاً ومُموَّهاً. وهو الفَهم الذي يستفيد جوهريّاً من اعتقاد ريكور أنَّ الجُملة تُمثِّل وَحدة الخطاب الأساسيّة لكونِها وَحدة الحدَث الفِعليّ الذي لا يُمكِن أنْ تحقِّقه العلامة اللِّسانيّة؛ أي الكلمة المُفردة[1]. وهذا ما يدعوه (علم الجُملة) التي هي كُلٌّ غير قابل للتَّجزئة إلى كلمات بما هي معنيّة بمفهوم المعنى(الفحوىSense)[2]. ومن ثمَّ، فإنَّ توظيفَنا لهذا التَّوجُّه لا ينحصِر في حدود الجملة بحدِّ ذاتها، إنَّما يتحرَّك وِفْقَ الخُصوصيَّة المشهديّة لِتجربة الخروج الوجوديَّة- الجماليَّة المُنبسِطة في كُلِّ مرّة أمامَنا، والمُتجسِّدة في تشابُك حركيّ متنقِّل؛ من حيث إنَّ البؤرة المشهديّة المقروءة قد تتعيَّن مرّةً في جُملة بذاتها، وقد

(1) يُنظَر: بول ريكور: نظريّة التَّأويل- الخِطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي(الدّار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 2003) 31- 32.

(2) يُنظَر: المرجِع نفسه، 31- 33.

تتعيَّن في مرّة ثانية من خلال علاقة جُملة بجُملة أُخرى، أو تتعيَّن في مرّة ثالثة من خـــلال علاقة جُملة بمشهد جزئيّ، وربّما كُلّيّ، كما أنَّها قد تتعيَّن أحياناً من خلال علاقة مشهد جزئيّ بمشهد جزئيّ آخَر، أو بمشهد كُلّيّ. وعلى هذا النَّحو، لا تكون تلكَ الشَّبكات – الشَّظايا، التي تنبسِط في فجوة الالتباس بما هي فجوة انفتاح ومُباعَدة واختلاف، ذات وجـــهٍ واحـــدٍ قابـــل للتَّعيين المُحدَّد السّاكن، لكنَّها تدفَعُنا بفعلِ حركيَّتها المُراوغِـــة والمُـــداوِرة لِتلقُّـــف دلالاتِهـــا المفتوحة باستمرار، من حيث إنَّ وَحدة القراءة المدروسة تحتمِل دائماً تنقيحات أو تـــأويلات مُتعدِّدة، قد تتعايش معاً في تمفصُلها الجدَليّ المُتشابِك في ضوء خُصوصيَّة عالَم كُلّ مُعلَّقة . وبهذا الشَّكل تحتفِظ المُقارَبة بجوهرِها النِّســبيّ– الاحتمـــاليّ المُنســجِم أوَّلاً مـــع تأويلِنـــا الأُنطولوجيّ – الظَّاهراتيّ لِتمفصُل الهجرة– الانزياح بما هو في الوقت ذاته تأويـــل جـــدَليّ مُضاعَف للأُنطولوجيا، وبوصفِه ثانياً يتقاطَع في عُمقه مع مفاهيم ما بعد حداثيّة كمـــا هـــو واضح في السّطور الأخيرة.

وهو الأمر الذي يُحيلنا من جديد على مسألة العُلُوّ الثُّنائيّ (المُزدوج) الذي يُعمِّـــق مـــن مساحة البَحث الجماليّ في عالَم القصيدة (المُعلَّقة هُنا)، من حيث إنَّ فِعْلَ الهجرة – الانزياح بوصفِه استجابةً مُلتبِسة يتجاوز في تمفصُله حُدود جدليّة الوجود الزّائف (العيانيّ – اليوميّ)، والوجود الحقيقيّ (الكشفيّ – الكيانيّ)، المُعيَّنة تركيبيّاً واستبداليّاً كما سبقَتْ الإشارة؛ فاتحـــاً بِهذا المعنى تمفصُلاً جدَليّاً أعلى يقوم بينَ العالَم (الوقائعيّ – الماهويّ) من ناحية، والعـــالَم (الماهويّ نحو المجهول) بما هو إمكانٌ أعلى للعالَم المُتخيَّل قائمٌ في وجود ما بعد الفِعل مـــن ناحية أُخرى. إذ إنَّ الجَمال لا ينهَضُ في تفسيرنا هذا بوصفِه أساليب استجابة مُلتبِســـة بـــينَ الوجود بِالقوّة (الوجود الوقائعيّ السّابِق)، والوجود بِالفعِل (عالَم المُعلَّقة هُنا الماهويّ) فحسب، لكنَّ المسألة تتجاوز ذلكَ لِيُضافَ إلى تراكُب هذا الالتباس الجدَليّ الزّائغ ما وصَفناه بِانفتـــاح الماهيّة نحو المجهول؛ أي بِدخول عناصِر خياليّة جديدة أثْناء تفاعُل الكيفيّات الوُجوديّة مـــع المُخيِّلة تفاعُلاً جدَليّاً مُتبادَل التَّأثير، حيثُ يُمارِس البُعد المُتخيَّل لِلوجود دوراً جوهريّـــاً فـــي تفعيل آليّات الصِّراع الجدَليّ – الوجوديّ، التي بدورها تُحفِّز المُخيِّلة في الوقت ذاته. وهـــو الأمر الذي يمنَح العُلُوّ بما هو حركة وجود وانفتاح مُستوىً وجوديّاً – جماليّاً أعلـــى وأكثَـــر التباساً وزَيغاناً وتمويهاً، من حيث إنَّ أسئلة الوجود تتحرَّر في كيفيّات مُتنوِّعة داخل العـــالَم الجديد(شرخ المُعلَّقة هنا)، ذلك بما هِيَ كيفيَّات تلتبِس وتزيغ إمّا بِالاتّجاه نحو المجهـــول، أو بِمُلاقاتِهِ آتيّاً من الأمام.

ولعلّنا نستطيع في تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح أنْ نُوظِّف نــزاع الأرض – العالَم، بما ينطوي عليه من مُستويات مفهوميَّــة غنيّــة، لتعميــق مُقارَبــة الشِّــعروقراءَتِه. فالشِّعربوصفِه قولاً أصليّاً يكشفُ عن الموجودات بِاللُّغة، فهو يُعبِّر عن نداء الوجود النّابِع من الأرض، والمُتجلّي في سائر الأشياء[1]؛ ذلكَ لأنَّ اللُّغة بِما هِيَ (الشِّعرالأصيل)، فإنّها تُمكِّــن "من تجميع الاختلاف بينَ العالَم والأشياء، بينَ الانفتاح والأرض، بينَ التَّحجُّب واللاتحجُّــب. اللُّغة بِهذا المعنى تحمِل الانفتاح، وتُعلِّم الإنسان الإنصات إلى النِّداء، كما تُعلِّمه الكيفيّة التــي يتعيَّن عليه أنْ يكونَ بها في العالَم، أي أنْ يسكُن "[2]. لِهذا قيل إنَّ الشُّعراء يُؤسِّسونَ الطَّبيعة الإنسانيّة لِكونهم يُعلِّمون البشر كيفَ يُقيمونَ على الأرض، وكيفَ يشعرون أنَّهم في بيتهم في هذا العالَم، مُقتربينَ من الأرض، ومن الطَّبيعة، ومن المنطــق (الكلمــة) بوصــفِها حقيقــة الموجودات التي تُحقِّق الاقتراب من الوجود نفسه من خلال الكلمة الشِّــعريّة التــي تتــرُك الأشياء لِتكشف عن ذاتها بِذاتها؛ أي كما هي في ذاتِها[3].

ويبدو أنَّ هذا الفَهم هو الذي قادَ هيدجر إلى القول إنَّ " الأرض ليسَتْ أرضاً إلا بوصفِها أرض السَّماء، التي هي بِدورها ليسَتْ سماءً إلا من خلال ما تُنجزه نحــو الأســفل، علــى الأرض "[4]. وهي الرُّؤية التي يُمكِن لنا أنْ نُوظِّفها في إطار إجرائيّ من خلال ربطِهــا أوَّلاً بِنزاع الأرض – العالَم المذكور آنفاً من جِهة، ومن خلال إحالَتها ثانياً إلى فكرة هيدجر حول (رُباع العالَم Fourfold)، إذ يذهَب إلى القول إنَّ اللُّغة تبزغ أرضيّاً مُجمِّعةً الجِهات الأربع لِلعالَم: الأرض والسَّماء – الفانين والإلهيّين الخالِدين. ومن خلال تقابُل هذه الجِهات في اللُّغة تتفجَّر حركة تفاعُل بينَها في رنين الصَّمت، من حيث إنَّهُ يحدُث إظهارٌ لِلعالم في القول بمــا هو حدَث أرضيّ، وذلكَ انطلاقاً من القولة بما هي حدَث الكينونة. ومن خلال هذه الحركيّــة يُنادي الانفراج الإنسان، فينفتِح الوجود وفق الإضاءة المُجمِّعة لِجهات العالَم، لِتكون اللُّغة بِهذا المعنى كلاماً مُؤسِّساً لِلتّاريخ، ولِتُشكِّل أصوات هــذه الجِهــات الأربَــع مُجتمِعــةً الانتمــاء الإلهيّ[5]. حيث إنَّ هذا الانتماء بما هو انتماء لِلمُقدَّس لا يعني في السِّياق الأُنطولوجيّ معنىً

(1) يُنظَر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 44، 70.

(2) إبراهيم أحمَد: اللُّغة والوجود، 51.

(3) يُنظَر: د. عادل ضاهر: الشِّعر والوجود، 99– 100. ويُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 66– 67.

(4) مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 90.

(5) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 96.

دينيّاً، إنَّما هو الانتماء اللانّهائيّ لِلوجود بِكُلِّيّتِهِ[1]. فالشّاعر يلتقِط إشارات الآلهة[2]، ويُسمّي المُقدَّس[3]، وذلكَ بِاستجابَتِهِ لِنداء الوجود من خلال فِعْل التَّسميّة الذي يحفَظُ وجود الأشياء بما هي عليه في كينونتها[4].

ولأنَّ الشّاعرَ، انطلاقاً من هذا السِّياق ، " يلتقِطُ إشارات المُقدَّس من جهة، والفانين من جهة ثانية "[5]، نستطيعُ أنْ نُعيدَ تشكيل حركة الرُّباع في ضوء آليّات الهجرة الجدَليّة المُضاعَفة إلى عالَم القصيدة (المُعلَّقة هُنا)، والتي تُحرِّر (الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر) في فضاء الجدَل التَّراكبيّ الافتراضيّ، من حيث إنَّ شُحنات التَّشظّي الجماليّ الخلاّق تتولَّد وفق التَّمفصُل الجدَليّ بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل(مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز)؛ أي بوصف ذلك التّمفصُل آليّة مُعقَّدة بينَ أساليب الوجود العيانيّة –اليوميّة لِلفانين (الأرضيّين)، وأساليب الوجود الكشفيّة – الكيانيّة لِلخالدين (الإلهيّين). وهيَ الجدَليّة التي لا تنفصِل بِحالٍ من الأحوال عن تأويلِنا السّابِق المُتعلِّق بالعلاقة المُتراكِبة بينَ محور التَّركيب البصَريّ لِلموجودات (البِنية التَّحتيّة – الأرض)، ومحور الاستبدال البصَريّ لأِساليب الوجود (البِنية الفوقيّة – العالَم). ولعلَّ هذه الرُّؤية تعيدُنا من جديد إلى صُلب المُشكِلة النَّقديّة في مُقاربة شِعر ما قبل الإسلام بما هيَ التباسٌ زائِغ في علاقة الشّاعر بمُحيطه البيئيّ – القبَليّ، من حيث إنّنا نستطيع بِناءً على هذا الفَهم أنْ نُقارِبَ ثُنائيّة (الفانين – الخالِدين) جدليّاً، تبعاً لِلعلاقة التي تحكمُ كيفيات الوجود البصَريّة بما هِيَ صِراعٌ قائِمٌ بينَ أساليب وجود (الأنا – الهُمْ) الزّائفة بوصفِها أساليبَ الأرضيِّين الفانِية، وأساليب وجود (الأنية – الهُوَ) الأصيلة بوصفِها أساليبَ الإلهيِّين الخالِدة.

إنَّ ماهيّة اللغة بِما هي حركة في صميم رُباع العالَم، تُؤدّي إلى القُرب Nearness بينَ تلكَ العناصر الأربعة[6]؛ أي بينَ الأرض والسَّماء والفانين والخالدين. والقُرب هُنا لا يعني أنَّهُ يحدُثُ تِبعاً لِلمكان والزّمان بوصفِهما وحدتين لِلقياس[7]، إذ يرفض هيدجر فكرةَ

(1) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 98.

(2) يُنظَر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 97.

(3) يُنظَر: مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب " مارتن هيدجر – في الفلسفة والشِّعر"،92. ويُنظَر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 106.

(4) يُنظَر: مارتن هيدجر: هلدرلن وماهيّة الشِّعر، من كتاب " مارتن هيدجر – في الفلسفة والشِّعر"،92.

(5) د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 106.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 104.

(7) يُنظَر: المرجع نفسه ، 89.

الشّيء المُمتدّ الذي يُخضِع مفهوم القُرب لِلفَهم الدّيكارتيّ على أساس البُعد الهندسيّ القابِل لِلقياس[1]؛ وهو فهمٌ ميتافيزيقيّ قائمٌ على الإخضاع والإحضار الذي أدّى بالإنسان إلى قطع الصِّلة بجذوره الأرضيّة[2]. من هُنا كانَ القُرب لدى هيدجر بما هو نتيجة تفاعُل الرُّباع في اللُّغة، أُسلوبَ كينونة اللُّغة بوصفِها قولاً وإحضاراً للموجودات إلى النّور[3]. غيرَ أنَّ تأويل القُرب بِناءً على الكشف يطوي في بِنْيَتِهِ في الوقت ذاته فكرة البُعد أيضاً، من حيث إنَّ وجود الآنيّة يعني" أنَّه يحتمِل معنى البُعد بِواسطة التَّوجُّه تلقاء ناحية مكشوفة ضِمن انشغال مُستبصِر "[4]. ولعلَّ هذه الرُّؤية تعني أنَّ المكان مثله مثل الموجود البشريّ لا ذاتيّ ولا موضوعيّ[5]، إذ إنَّ صِلة الآنيّة بوصفها وَحدة أُنطولوجيّة بِالمكان ليسَتْ ثلاثيّة الأبعاد (طول (طول وعرض وارتفاع)،إنَّما هي صِلة مزدوجة بوصفِه نمَط انفتاح الوجود هُنا، فهو مكان طبيعيّ لِقائِم الوجود المُسبَق، وهو مكان كيانيّ للموجود هُنا[6]. وهذا الفهم يُعيد تصريف ثُنائيّة (القُرب – البُعد) وِفق جدليّة الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ أيضاً، حيثُ تتجلّى مكانيّة الموجود الإنسانيّ في قُدرته على إلغاء الأبعاد والاتّجاه، لكنْ ليسَ بِمعنى السُّكونيّة، بل بِمعنى النَّشاط الفَعّال الذي يُحقِّق الاقتراب من الموجود والالتقاء به، من خلال إعادة اكتشاف البُعد والمسافة بِتحديد الآنيّة لِوجودها تحديداً وجوديّاً، من حيث إنَّها تُلغي الأبعاد القِياسيّة، لِتَضَع وجودها في مُتناوَل اليد بِالمعنى الأُنطولوجيّ، وليسَ بِمعنى الموجود تحتَ اليد (أي تحتَ التَّصرُّف) من خلال التَّحديد المقولاتيّ لِلمسافة[7]. والفرق بينَ التَّحديد المقولاتيّ والتَّحديد الوجوديّ – الكيانيّ هو الفرق بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ؛ أي بينَ وجود الهُمْ المُتجسِّد بِالثَّرثرة والانشغال بِالموجود تحت اليد بمُلاقاتِهِ في عالَم مُحيط وفق أنماط من الاستعمال والمنفعة، ووجود الآنيّة المُتقوِّمة كيانيّاً في أساليب وجودها من خلال التَّوجُّه إلى الموجود باستبعاده من دائرة الاستعمال النَّفعيّ[8]. فالأدوات وُجِدَتْ لِلاستعمال في عالَم المعيّة[9]، إذ إنّها تُمثِّل جُزءاً من سِياقٍ أداتيّ، وظيفيّ نفعيّ، ولِكونِها بِهذا المعنى هِيَ أدوات

(1) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 72.
(2) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 89.
(3) يُنظَر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي، 156.
(4) فتحي المسكيني: نقد العَقل التَّأويليّ، 196.
(5) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 138.
(6) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 181، 197.
(7) يُنظَر: أ.د. عبد الغفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 73.
(8) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العَقل التَّأويليّ، 196. ويُنظَر: إبراهيم أحمد: إشكاليّة الوجود والتّقنيّة عند مارتن هيدجر، 75.
(9) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 74.

لتحقيق إمكانيّات الإنسان، فإنّها مُتشابكة ومُتداخِلة، وكُلّ منها تقتضي الأُخرى، مُشكِّلةً أنساقاً وأنساقاً فرعيّة، فالقلم مثلاً يقتضي الورقة، والمِقَصّ يقتضي القُماش[1]. وهذه السِّلسلة تُؤلِّف مُركَّباً من الارتباطات والعَلائِق التي تربط بينَ الموجودات تحتَ اليد وفْقَ وَحدة إحاليّة مُنظَّمة (شبكة) تُحدّد وجود الأداة الخاصّة، من حيث إنَّ الآنيّة تأتي إلى الزَّمان العُمومِيّ ضِمن تلكَ العَلائِق الأداتيّة[2]. وبِهذا المعنى يحدُثُ الاغتراب الذي لا يرتبِط فقط بالأدوات التي يصنَعُها الإنسان، إنَّما يتعلَّق أيضاً بِكُلّ أشياء الطَّبيعة التي يتعامَل معها، ويُحاوِل إخضاعَها لِغاياتِهِ واستخداماته[3]. وهي طريقة التَّعاطي ذاتها التي يُمكِن أنْ نلمَحَها بوضوح في علاقته مع جسدِهِ بينَ أنْ يكونَ جسَداً، أو أنْ يمتلِكَ جسَداً كأنَّهُ يمتلِكُ شيئاً خارجيّاً بوصفِهِ موضوعاً يُستخدَمُ كالأداة فيغترِب جسَدُهُ عنه، ويَغترِب هُوَ عن جسَدِه[4].

وعلى هذا المنوال، فإنَّ الآنيّة لا تكُفّ عن معرفة الموجود من خلال النَّشاط الاستخداميّ الأداتيّ (المقوليّ) الذي يشغَلُها بِالأدوات بوصفِها موجودة تحتَ اليد ضِمن نسَق كُلِّيّ ترابطيّ لِلوجود في العالَم اليوميّ بما هو زمان عُموميّ، إلى أن ينتقِلَ إلى الموجود في ذاته بما هو زمان ماهويّ كيانيّ يبلُغُهُ من خلال عدم قابليّة الاستعمال؛ أي من خلال تعطيل الأداتيّة[5]، بتحويلِها إلى وجود أداتيّ آخَر يأتي من مسافة أبعَد[6]. وهو الأمر الذي يُمكِنُ تفسيره بالقول إنَّهُ عندما تنكسِر أداة ما، كالمِطرقة مثَلاً، فإنّها تتعرّى من أُلفَتِها، وهذا يفسَح المجال لِظُهور كينونتِها الموثوقة؛ فالمِطرقة المكسورة فيها من المطرقة أكثرَ من السَّليمة، وإسقاط هيدجر هذا الفَهم على الفنّ يتقاطَع معَ الشَّكلانيين الرّوس، من حيث إنَّهُ يتَّفِق معهم في أنَّ الفنّ هو نزعٌ لِلأُلفة[7] Defamiliarization، ذلكَ لأنَّ مُمارسة الفنّان على هذا النَّحو لا تُشبِه فِعْلَ الصُّنع أو النَّشاط الحِرفيّ، فهو لا يستخدِم الموادّ مثلما يستخدِمُها صانِع الأداة، ومن ثمَّ فإنَّهُ لا يُوظِّف الأداة توظيفاً نفعيّاً، وإنَّما هو يُوظِّف منفعة الموادّ لِتكوين صورة كُلِّيّة تُظهِر طبيعة الأرض التي يتأسَّس عليها العالَم من خلال جلب الموجود إلى مَجال الانفتاح وفْقَ التَّوتُّر بينَ

([1]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 121. ويُنظَر: عبد الرّحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، 86.

([2]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 314، 315، 359. ويُنظَر: د. عبد الرّحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، 601.

([3]) يُنظَر: جون ماكوري: الوجوديّة، 120.

([4]) يُنظَر: المرجع نفسه ، 134– 135، 137– 138.

([5]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 182، 185– 187، 314. ويُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 227– 228.

([6]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 86.

([7]) يُنظَر: تيري إيغلتون: نظرية الأدب، 108.

التّحجُّب واللاتحجُّب[1]. وهو الفَهم الذي يُعيدُنا من جديد إلى ما ذكَرناه سابِقاً بِما يخصُّ مادِّيّة الموادّ التي تختفي في الموضوعات النَّفعيّة لِلأدوات المُؤدِّية وظيفة، في حين أنَّ العَمل الفنِّيّ يفتَحُ عالَمه بِإظهار مادِّيّة الموادّ؛ أي من خلال إظهار الأرض، لكنْ ليسَ في سِياقِها الأداتـــيّ التَّرابُطيّ، بلْ بِنزع أُلفَتِها المادِّيّة لِتصير بِهذا المعنى فنّاً وجمالاً من خلال انتمائها الكُلِّيّ إلى العالَم. إذ إنَّ " الأرض نفْسها يجب أنْ تظهَر على أنّها المُنغلِقة في ذاتها، وأنْ يكونَ هُنـــاكَ استعمالٌ لها. ولكنَّ هذا الاستعمال لا يستهلِك ولا يُسيء استعمال الأرض بوصفِها مادّة، وإنَّما هو يُحرِّرُها لِنفسها أوَّلاً "[2].

وهذا التَّرابُط يتكامَل مع تأويلِنا الأُنطولوجيّ لِفعل الانزياح بما هو هِجرة جدَليّة مُضاعَفة تُحرِّر الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر في فضاء الجدَل التَّراكبيّ الافتراضيّ، من حيث إنَّها تختــار كيفيّات وجودها المُتردِّدة، وقد تفاعلَتْ وِفْقَ التَّأثير الجدَليّ المُتبادَل مع المُخيِّلـــة، ومـــن ثـــمَّ انفتَحتْ على المجهول، مُلتبِسةً في تشظٍّ جماليٍّ زائغ ومُموَّه بينَ كيفيّات الوجود الزّائف (الأنا –الهُمْ) بوصفِه وجود الموجودات تحتَ اليد؛ أي بوصفِه انشغال الأنـــا – الهُـــمْ بِالعيـــانيّ – اليوميّ، وكيفيّات الوجود الحقيقيّ (الأنية – الهُوَ) بوصفِه نزعَ أُلفة؛ أي بوصفِه تعطيل (الأنية – الهُوَ) الكشفيّ – الكيانيّ للتّوظيف النَّفعيّ الوسائليّ للأداة. ليتمفصَل عالَمُ الآنيّة – المُعلَّقـــة هُنا المُنفتِح تِبعاً لِهذه الجدَليّة (الموجود تحتَ اليد – نزع الأُلفة) بينَ كشف المدلول الوقـــائعيّ الأوّل(مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني(عالَم المَجاز).

وانطلاقاً من هذا التّأسيس، فإنَّ تأويلَنا الأُنطولوجيّ لِلانزياح بما هو فعلُ تمفصُلٍ جدليّ، يُؤكِّد من جديد فِكرة هيدجر الدّاعية إلى تجاوز النَّظرة الميتافيزيقيّة لِلعَلامة اللُّغويّة بوصـــفِها مُجرَّد أداة تواصُل لِلدَّلالة[3]، من حيث إنَّ شِعريَّتها تتحقَّق بِتعطيل (كسر) استعمالِها الأداتيّ، وذلك لِكون اللُّغة لديه مكاناً لِتدمير كُلّ اسمية[4]، الأمر الذي يتمّ من خلال انكســـار الكلمـــة Breaking up بإعادتها إلى الصَّمت بِما هو قُدرة على الإنصات لِنداء الوجود[5]. وهـــيَ المسألة التي سنؤوِّلها بوصفِها إحدى آليّات هِجرة الآنيّة – الشّاعر المُتمفصِـــلة جـــدَليّاً بـــينَ

([1]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 113.

([2]) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 132.

([3]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 257. ويُنظَر: مارتن هيدجر: الطَّريق إلى اللُّغة، من كتاب كتابات أساسيّة، ج2، 246، من تقديم المُترجِم. ويُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القِراءة، 110.

([4]) يُنظَر: عدنان بن ذريل: هيدجر بين خصومه ومُؤيِّديه، 125.

([5]) يُنظَر: د. صفاء عبد السَّلام جعفر: أُنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر، 100.

عالَمين مَجازيين، من حيث إنَّ العالَم الوقائعيّ السّابِق قد اكتُنِفَ في عالَم القصيدة (المُعلَّقة هُنا) الأكثَر تكثيفاً مجازيّاً بما هو وَحدة لُغة وحوار زمانيّة – أُنطولوجيّة، أي بما هو وَحدة انفتاح ومُباعَدة واختلاف تنبسِط في بِنيتها الكيفيّات التي انتهَتْ إليها استقطابات الجدَليّة القائمة بينَ(الموجود تحتَ اليد ونَفعيّة اللُّغة) من طرف، و (نزع الألفة وانكسار الكلمة) من طرفٍ ثانٍ. وهو التَّأويل الذي يُفضي بنا إلى تفسير الاستعارة بوصفِها جوهر التَّمفصُل (الوقائعيّ – المُتخيَّل) لِلهِجرة الجدليّة المُضاعَفة بما هي هِجرة مُتردِّدة ومُتراكِبة بينَ الوجود المقولاتيّ (العيانيّ – اليوميّ)، والوجود الماهويّ (الكشفيّ – الكيانيّ)؛ أي بالنَّظَر إلى الاستعارة بوصفِها أساليب وجود مُلتبِسة زائغة ومُموَّهة بينَ التَّوظيف الاستعماليّ للُّغة (الموجود تحتَ اليد)، وانكسار الكلمة (نزع الألفة). من حيث إنَّ هذا التَّوضُّع يرتسِم بما هو تشظٍّ شُحنات جماليّة في الفضاء الجدَليّ الافتراضيّ، من خلال تركيب المُستويين الأُفُقيّ والعموديّ لِلهِجرة – الانزياح في مقام الآنيّة – المُعلَّقة هُنا تركيباً بصَريّاً، وِفْقَ الكيفيّة التي تنبسِط من خلالِها عناصِر الاستبدال البصَريّ لِأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ). وهو الأمر الذي يُحرِّر وجود الآنيّة بِوصفِ الاستعارة التي هِيَ حركيّة الوجود في العالَم اللُّغويّ – المَجازيّ فِعلاً وجوديّاً وفعاليّة استجابة مُؤسَّسةً على التَّأثير الجدَليّ المُتبادل بين عناصر الصِّراع الوجوديّ (قُوَى التَّجاذُب والتَّنافُر) والمُخيِّلة. وهذا يعني أنَّ الاستعارة (الفِعل – الاستجابة) بوصفِها تتمفصَل عُمقيّاً بينَ الوقائعيّ – الماهويّ، والماهويّ نحو المجهول، فإنَّها بناءً على ذلك هِيَ حركةُ خَلقٍ وإبداع.

غيرَ أنَّ مسألة الخَلق الفنِّيّ – الشِّعريّ في نظَر هيدجر مُتعلِّقة بإنشاء حقيقة الوجود الذي يكشف ذاته بواسطة الفنّان – الشّاعر بوصفِه ينهضُ بِدور الوسيط مع اللُّغة والعالَم أكثَر من قيامه بدور المُبدِع – الخالِق[1]، إذ إنَّ إبداع العَمَل الفنِّيّ لديه ليسَ إبداعاً بِالمعنى الذّاتيّ، إنَّما ظهارٌ لإبداعيّة الوجود بما هِيَ ظُهور لأساليب الحقيقة في ذلك العَمَل[2]. فالفنّ بهذه الصّورة ليسَ هو الجميل بِذاته " إنَّما هو يُسمّى هكذا لأنَّهُ يُنتِج الجميل "[3]، ذلكَ لأنَّ ماهيّة الفنّ والعَمَل الفنِّيّ والجميل مُستقرّة في ماهيّة الوجود[4]. ويبدو أنَّ لِهذا الموقف ارتباطاً واضحاً

---

(1) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 40. ويُنظَر: عبد الكريم شرفي: من فلسفلات التَّأويل إلى نظريّات القِراءة، 112.

(2) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 114– 115.

(3) مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 89.

(4) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 143.

برغبة هيدجر في مُجاوزة تحليل العَمل الفنِّيّ من جهة المُؤلِّف، وهو الأمر الخطير برأيـه، الذي يؤدّي إلى موت الفنّ شيئاً فشيئاً، حيثُ إنَّ علم الجَمال المُؤسَّس على الذّاتيّة هـو علـمٌ مُؤسَّس أصلاً على الإدراك الميتافيزيقيّ التَّقليديّ (ميتافيزيقا الحُضور) لِلعالَم، في حين يذهَب هيدجر إلى الاعتقاد أنَّ مركز ثقل العَمل الفنِّيّ يكمُنُ في الوجود ذاته[1]. إذ إنَّهُ يرى أنَّهُ ينبغي " كي نفهم ماهيّة الخَلق الفنِّيّ، أنْ نُوجِّه نظَرنا لا إلى فِعل الخَلق ذاتـه، ولا إلـى المُؤلِّـف بوصفِه نتاج هذا الفِعل وقد أصبحَ شيئاً ما موضوعيّاً مسحوباً إلى الخارِج، بل إلى الوجـود وقد تكشَّف لِلفنّان ومكَّنَهُ من أنْ يُعطيه وجهاً ثابِتاً يستقيم في المُؤلَّف. وإذا كانَ علم الجمَـال التَّقليديّ يريد أنْ يُدرِك الموجود في المُؤلَّف عن طريق دراسته كيفَ وُجِد، فإنَّ هيـدجر، إذ يُشير إلى استحالة حلّ هذه المسألة حلاً مبدئيّاً، يُريد أنْ يفهَم هذا الكيف من خلال ما وُجِد"[2]. لذلكَ فإنَّهُ يتَّكِئ على قصديّة الوجود بمـا هـي آليّـة تُخلِّصـه مـن عمليّتـي "التَّـذويت و(المَوْضعة)"[3]، من خلال الاتّجاه مُباشرةً نحو العَمل الفنِّيّ بوصفِه عالَماً لا مَجـال فيـه لنشاط الذّات المُدرِكة التي يكاد يختفي دورُها التَّأسيسيّ الإبداعيّ بما هِيَ ذاتُ الفنّان[4].

ولعلَّ رغبة هيدجر في تجنُّب العودة إلى الذّاتيّة في فهم البِنية الوجوديّة لِلعمَل الفنِّيّ، هيَ التي دفعَتْهُ كي يضَعَ الأرض والعالَم في حالة تناقُض ونزاع بِصورة تُوحِّد الإخفاء والإظهار معاً داخِل مُنفتَح ذلك العمَل[5]. وهيَ المسألة التي ظهرتْ بوضوح في تأويله للوحة (الأحذية) لِلفنّان فان جوخ V.V.Gogh (1853– 1890)، حيث وجدَ أنَّ الحقيقة تحدُثُ فـي تلـك اللَّوحة من خلال لعب الأرض والعالَم المُتناقِض بما هو نزاع لا يُفصِح فـي النهايـة عـن الموجود المُفرد (الحِذاء) كما هو فحسب، بل إنَّهُ يكشف الموجود كُلِّيَّةً انطلاقاً من ظُهور ذلك الموجود المُفرَد[6]. فهيدجر إذ يُؤوِّل هذا الحِذاء بوصفِه حذاء فَلاحة، فإنَّـهُ لا ينظُـر إليـه بوصفِه مُجرَّد موجود مُؤلَّف من موادّ، بل بوصفِه أداةً لها منفعة، فما يعرضه الفنّـان لـيسَ فردتي حِذاء، إنَّما جوهر هذه الأداة التي تفتَح عالَم الحياة الرّيفيّة كُلّه. إذ إنَّ ظُهور الحقيقـة وفق رؤيته ليسَ ناجماً عن البِنية التَّحتيّة الشَّيئيّة، بل عنِ البِنية الفوقيّة المُرتبطة بِالوجود[7].

---

(1) يُنظَر: ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر، 36– 37.

(2) المرجع نفسه ،38.

(3) فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 353، من الهامش.

(4) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 516– 517.

(5) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 44، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(6) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 119– 120.

(7) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 43، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

وإذا كُنّا قد أعَدنا النَّظَر في هذا الفَهم لِلحقيقة – الجَمال من زاوية تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح؛ أي بوصفِها انفتاحاً جدَليّاً يتراكَب من خلال العَلاقة المُعقَّدة بينَ محور التَّركيب (البِنية التَّحتيّة – الأرض)، ومحور الاستبدال (البِنية الفوقية – العالَم)، وذلكَ كما فصَّلنا من قبل، فإنَّ ما يعنينا في هذا السِّياق هو أنَّ هيدجر يتجاوَز في تأويله السّابِق ذاتيّةَ الفنّان المُبدِع بالانطلاق في تحليله القائم على صراع الأرض – العالَم من الكشف الظّاهراتيّ لِلمَوجود (الحِذاء – الشَّيء – المادّة)، ومن ثمَّ الانتقال إلى الحَدس الوُجوديّ (الحِذاء – انفتاح عالَم الرّيف)، وهو الأمر الذي يفرد له صفحاتٍ مُطوَّلة من كتابه (أصل العمل الفنِّيّ)[1]. إذ يُناقِش في البِداية الموادّ اللازمة لِصناعة الحِذاء كالخشب واللِّحاء والجِلد والخُيوط والمسامير، لكنَّهُ يرى أنَّ هذه المعلومات لا تُفسِّر إلاّ ما نعرفه مُسبَقاً، لأنَّ أي حذاء سَيكون بِطبيعة الحال مَصنوعاً من الموادّ السّابقة، غيرَ أنَّ الجوهريّ في هذا الإطار هو أنَّ ذلك الحذاء قد يكون حذاء عَملٍ في الحقل، أو حِذاءً لِلرَّقص في الحلبة، أو ... إلخ؛ ذلكَ لأنَّ وجود أداتيّة الأداة مُرتبِط لدى هيدجر بِمنفعتِها أثناء أدائها لِخدمتها.

وتأسيساً على هذه الفرضيّة، فإنَّهُ يُؤوِّله بوصفِه حذاء فَلاّحة تلبسه في الحقل، فنحن عندما ننظُرُ نحو زوج الأحذية، فإنَّنا لا نتخيَّلهُما على حدّ تعبيره فارغَيْن غير مُستعمَلين، بل نتخيَّل عُزلةَ الطَّريق الرّيفيّ من خلال المساء الهابِط، وأخاديد الحقل الشَّتويّ، والرّيح العنيفة، وريّ الأرض، ونداءها، والخوف، وقلَق الخُبز، وتجاوز الحاجة. إذ تنتمي الأداة بناءً على هذا إلى الأرض كيْ تطمئنَّ إلى ذاتِها. وهكذا، فإنَّ فهم الأداة البالية بوصفِها تكشف ذلكَ النَّوع الوجوديّ الوحيد الخاصّ بها، لا يُظهِر لِلعيان سوى المنفعة المُجرّدة، إذ إنَّنا ننخدِع أمامَ أي عمَل فنِّيّ لو قرَأناه بوصفِه فعلاً ذاتيّاً كما يعتقد هيدجر، لأنَّ وجود أداتيّة الأداة لا يظهَر ظُهوراً خاصّاً إلا في عمَلٍ فنِّيّ، وذلك عندما ينفتِح هُنا، أي في هذه اللوحة مثَلاً، ما هو كينونة الأداة، بِكشف هذا الموجود لِوجوده من خلال حُدوث الحقيقة في هذا العَمل. أي من خلال وقوف الحذاء الفَلاّحي في ضوء وجوده، ما دامَ جوهر الفنّ هو وضع حقيقة الموجود من جهة الكينونة في العَمَل الفنِّيّ. وبناءً على هذا تتحقَّق منفعة الأداة في امتلاء وجودِها الجوهريّ ، وهو التَّفسير الذي يدعوه هيدجر الأمانة Verlaesslichkeit ، بِمعنى الثِّقة به والاتِّكال عليه. فمن خلال أمانة الأداة تتأكّد الفَلاحةُ من وجودِها الكيانيّ في عالَمها، ومن خلال أداتيّة الأداة تستجيب الفَلاحةُ لِنداء الأرض الصّامت. من حيث إنَّ أمانة الأداة

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 83 ــ 94.

تُقدِّم لِلعالَم البسيط مَأْمَنَهُ، وتضمَنُ لِلأرض حُرِّيّة زَحمتها الدّائمة. فالوجود الأداتيّ للأداة هو الأمانة التي تجمَع في ذاتِها جميعَ الأشياء في كُلّ مرّة بحسب طريقة انفتاحِها، وهو الأمر الذي يعني أنَّ منفعة الأداة في العَمل الفنِّيّ ليسَتْ سوى النَّتيجة الجوهريّة (الكُلِّيّة) لِلأمانة. غيرَ أنَّ هذه الرُّؤية لا تعني أنَّ التَّعبير عن الموجود (الأداة) في العمل الفنِّيّ تقليدٌ لِلواقع أو وصفٌ له؛ فإذا كانَ التَّعبير عن الموجود يتطلَّب تطابُقاً مع الموجود والقِياس عليه، لكنْ من جهة أنَّ هذا التَّطابُق هو جوهر الحقيقة، فالفنّ ليسَ نُسخة عن الواقِع، إنَّما هو تعبير عن الجوهر العام لِلأشياء بِوضع الحقيقة بما هي أساليب وجود مُختلفة في الفنّ. وهيَ القضيّة التي عالَجها تأويلُنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفعل الهجرة – الانزياح بوصفِه تمفصُلاً جدَليّاً قائماً بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل(مَجازالعالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني(عالَم المَجاز). غيرَ أنَّ هذا التَّأويل يُخالِف إلى حدّ ما تصوُّرات هيدجر حولَ دور الفنّان في عمليّة الإبداع:

فإذا كانَ فِعل الخَلق ناجماً في تأويلِنا عن هِجرة الآنيّة – الشّاعر من العالَم اللُّغويّ المعيش (مَجاز العالَم) إلى عالَم القصيدة الماهويّ (عالَم المَجاز) وِفْقَ آليّات الصِّراع الجدَليّ – الوجوديّ القائمة بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ، والتي يتمّ تركيب مُستوييها الأُفقيّ والعموديّ تركيباً بصَريّاً تِبعاً لِلكيفيّة التي تنبسِط من خلالِها عناصِر الاستبدال البصَريّ لِأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) المُتفاعِلة مع المُخيِّلة في ضوء جدَل التَّأثير المُتبادَل بينَهما، فإنَّ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر بناءً على هذا الفهم ليسَت وسيطاً حياديّاً في فِعل الهِجرة بما هو تحريض أُنطولوجيّ على الانفتاح؛ أي بِمعنى أدقّ هي ليسَت وسيطاً مَحضاً كما يراه هيدجر، ذلكَ لِكون الإنسان المُتسائلَ الوحيد القادِر على الاستجابة لِنداء الوجود بوصفِه فعاليّة اختيار مُنبسِطة على نمَط الإمكانيّة كما تُعلِّمنا أُنطولوجيا هيدجر ذاته. حيثُ إنَّ إبداع الفنّ بِما هو إظهارٌ لِلاختلاف الأُنطولوجيّ من خلال إظهارِهِ لِأسلوب وجود الموجود (حقيقة الموجود)، فإنَّهُ وفق هذا الفهم هو ذاتُهُ ما يُظهر مُجاوزةَ المُبدِع لِذاته نحو إمكانيّات جديدة[1]. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، فإنَّ ما سبَق يعني ضِمناً أنَّ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر ليسَتْ خالقاً مَحضاً، لكنْ ليسَ بِالاتّكاء على الفَهم السَّلبيّ (سلبيّة التَّلقّي) الذي حجَّمَ من خلاله هيدجر دورَ المُبدع، من حيث إنَّهُ رأى أنَّ الموجود يُجْلَبُ إلى الانفتاح بِواسطة الحقيقة التي تحدُثُ في العَمل الفنِّيّ بِما هو إظهارٌ لإبداعيّة الوجود بتعبيره عن طبيعته، وأُسلوبِهِ الخاصّ

(1) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 114.

في كشف الحقيقة[1]، إنَّما فقط، لكون عالَم القصيدة المُنفتِح (المُعلَّقة هُنا) يقوم في تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح على شَرط قَبْليّ – أُنطولوجيّ يتعلَّق بِالأسبقيّة الزَّمانيّة لِقصديّة الوجود بِما هيَ في فعل الهِجرة آليّات صِراع وتوتُّر جدَليّ – وجوديّ تتفاعَل مع المُخيِّلة.

وبِهذا المعنى يتمفصَل دور الفنّان (الآنيّة – الشّاعر) في فِعل الهِجرة نحو عالَم القصيدة المُعلَّقة هُنا بينَ دور الوسيط (الوساطة الوجوديّة)، ودور الخالِق (الخَلق الإبداعيّ). وهو التَّأويل الذي يُفضي بنا إلى استبدال مصطلح(الخَلق) من الآن فصاعداً بمصطلح(خَلق المخلوق من قَبل)[*] . من حيث إنَّ عبارة (المخلوق من قَبل) تُقابِل مفهوميّاً دور الوسيط ، في حين أنَّ مُفردة (خَلق) تُقابِل دور الخالِق. على الرَّغم من أنَّ هذا التَّركيب الاصطلاحيّ قد يبدو للوهلة الأُولى كأنّه ينطوي على تناقُضٍ مفهوميّ أو معنويّ على أقلّ تقدير، إذ كيف يُمكِن أنْ يُخلَقَ المخلوق من قَبل؟

لعلَّ الخُطوة الأولى لِتفسير دلالات هذا الاستخدام قد تمَّتْ أوَّلاً في مُناقشتنا المذكورة في السُّطور السّابقة. ومن ثمَّ، فإنَّهُ يُمكِننا أنْ نقول إنَّ لِهذا الاستخدام صِلة جوهريّة بِالعمق الزَّمانيّ لِلأُنطولوجيا التي ترى أنَّ الوجودَ فجوةُ مُباعَدة تُكرِّر الاختلاف، من حيث إنَّهُ لا يأتي إلى اللُّغة بِالكيفيّة ذاتِها كما وضَّحنا من قَبل. هذا من جانب، وأمّا من جانبٍ آخَر، فإنَّ حدَث إرساء الحقيقة في العَمل الفنِّيّ بما هو حدَثٌ ماهويّ لدى هيدجر، يُظهِرُ الاختلاف بينَ الموجود (الشَّيء المحض) ووجود الموجود (الشَّيء الفنِّيّ)[2]. بِالإضافة إلى ذلك، فإنَّ مسألة خَلق المخلوق من قَبل ترتبط جوهريّاً لدينا بِفعل الهِجرة بِما هو في تأويلِنا فِعْلُ عُلُوّ ثُنائيّ يتجاوَز فكرةَ أنَّ العَمل الفنِّيّ هو فقط " شيء يُضاف إلى العالَم الوقائعيّ الموجود[3] " من زاوية ماهويّة – أُنطولوجيّة بحتة. وهو الأمر الذي يعني رفضَنا لِبقاء فِعل الهِجرة – الانزياح عند مُستوى الصِّراع الجدَليّ – الوُجوديّ الذي يحصُرُ دور الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر في فِعل الوساطة؛ من حيث إنَّ التَّفاعُل المُتبادَل بينَ آليّات التَّوتُّر الوجوديّ والبُعد المُتخيَّل يمنحان العُلُوّ بوصفِهِ حركة وجود وانفتاح فضاءً تراكبيّاً افتراضيّاً لِتمكين فِعل الخَلق من الوجود مُنطوياً على مُستوىً وجوديّ – جماليّ أعلى وأكثر تكثيفاً لِلالتباس والزَّيَغان

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 114- 115.

(*) يُنظَر: الفصل السّابق، الشّكل(8)، 98- 100. والشّكل (9)،102 .

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 114.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه، 114 .

والتَّمويه؛ أي بوصفه تمفصُلاً ينفتِح بين عالمين نحو المجهول. وهو ما يُمكِن توضيحه هُنا بالقول إنَّه تمفصُلٌ يقوم بين المنطق البصَريّ المُموَّه الخاصّ بالآنيّة – الوسيط، والمنطق البصَريّ المُموِّه الخاصّ بالآنيّة – الخالِق ؛ أي بوصفِ عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا وَحدة مُباعَدة وتكرار واختلاف زمانيّة أُنطولوجيّة، تُوحِّد في بِنيتها الخالِقَ والمَخلوقَ والخَلْق، بما هي في الوقت ذاته بِنية لُغة وحوار ووجود.

وهكذا فإنَّنا نزعم في هذا الإطار أنَّ عملَنا يتمفصَل في تفسير فِعل الهِجرة – الانزياح بينَ دور الوسيط من جهةِ أنَّه تأويل أُنطولوجيّ للانزياح، ودور الخالِق من جهة أنَّه في الوقت نفسه تأويل جَدليّ للأُنطولوجيا. وجوهر هذا الفهم يكمُنُ في أنَّ عملَنا يسعى إلى تحريض الأُنطولوجيا العامّة، ذلكَ من ناحية أنَّ هيدجر على الرَّغم من عدم تجريده لسؤال الوجود بوصفِه سؤالاً ميتافيزيقيّاً معزولاً عن الكيفيّات البصَريّة العيانيّة – اليوميّة المعيشة في العالَم ، لكنَّ اهتمامه انصبَّ على التَّراكيب الوجوديّة العامّة التي انبسَط من خلالها هذا السُّؤال كما سبَق أنْ أشَرنا؛ أي بما هي هذه التَّراكيب "أوضاع... بعيدة عن الفعاليّة"[1]. من هنا ، فإنَّ سعينا إلى تحريض تلكَ التَّراكيب يتمُّ أوَّلاً وأخيراً من خلال مُجاوزة سلبيّة التَّلقّي الوجوديّ بالنَّظر إلى تمفصُل الهِجرة – الانزياح بين مَجاز العالَم وعالَم المَجاز بوصفه مُحايَثة جماليّة – أُنطولوجيّة تُديم الفجوة من خلال إعادة التّوازن إلى الجماليّ الذي ألحَقَهُ هيدجر بالأُنطولوجيّ وحدَه، من حيث إنَّ الجَمال ينجم في اعتقادنا عن تلك العلاقة المُعقَّدة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال، التي تبسط مُستويي الهِجرة وفق التَّفاعُل المتبادل بين أساليب الوجود والمُخيِّلة؛ أي بما هو تفاعلٌ يتمفصل كما ذهبنا بين دور الخالق ودور الوسيط.

وانطلاقاً من هذه الرُّؤية التي منَحتْ فِعل الهِجرة – الانزياح بِوصفه خَلْقَ المخلوق من قَبل بُعداً جديداً؛ أي مُستوىً أعلى مِنَ المُتخيَّل، يتمفصَل جدليّاً من خلال العُلُوّ الثُّنائيّ بينَ الوقائعيّ – الماهويّ، و الماهويّ نحو المجهول، فإنَّنا نُراجِع بِناءً على ذلك العُنصرين الأساسيّين في القِراءة والفَهم والتَّأويل لدى هيدجر، وهُما الكشف الوجوديّ، بِما هُوَ كشف ظاهراتيّ لِلمَوجودات يستند إلى نفسه، والحَدس الوجوديّ، بِما هِيَ المرحلة التي تُمكِّن القارئ (المُتلقيّ) مِنَ الإحاطة بِالموجودات، وإدراك ماهيَّتها، من حيث إنَّنا نقول بِوجود مُستوىً ثالث لِلقراءة يُمكِن أنْ نصطلِحَ على تسميته (ما بعد الحَدس، أو فوق الحَدس)، وذلك بِالكيفية

([1]) عدنان بن ذريل: هيدجر بين خُصومه ومُؤيِّديه، 110- 111.

النَّظريّة التي تتواءَمُ من خلالِها مُستوياتُ القراءة الإجرائيّة، بما هي إمكانيّات تفكير منهجيّ ، مع عناصرِ الخَلق المُتصوَّرة في تأويلنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح، بِما هِيَ إمكانيّـات استجابة تبادَلتِ التَّأثير الجدَليّ مع المُخيِّلة، الأمر الذي يُمكِننا أنْ نُمثِّله وِفْقَ الجَدول الآتي:

عناصِر الهِجرة – الانزياح (خَلق المخلوق من قَبل)	مُستويات القِراءة والفَهم والتَّأويل (التَّلقّي)
1- التَّركيب البصَريّ لِلموجودات.	1- الكشف الظّاهراتيّ للموجودات: (الكشف الوجوديّ).
2- الاستبدال البصَريّ لأِساليب الوجود	2- الحَدس الوجوديّ.
3- الماهيّة نحو المجهول: (العُلُوّ الثُّنائيّ).	3- ما بعد الحَدس: (فوقَ الحَدس).

الجدول(2)

وهكذا، فإنَّ التَّوجهات التَّأويليّة السّابقة، وإنْ كانَتْ تمنَحُ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر دوراً أساسيّاً في فِعل الانزياح بِما هو فعل خَلق المخلوق من قَبل، غيرَ أنَّ ذلكَ لا يُعيدنا إلى البَحث الجماليّ التَّقليديّ الذي يُقارِب القصيدة من جهة قصديّة المُؤلِّف. وهيَ المسألة التي تتمّ بِانتقالنا إلى ما يُمكِن تسميته قصديّة الآنيّة –القصيدة، أي قصديّة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا؛ من حيـث إنَّ هذا يسمَح لِعمليّة القِراءة والتَّأويل بِالحِفاظ على الاستقلال الأُنطولوجيّ لِلقصيدة[1]، أي بِمـا هِيَ قائمة في ذاتها وِفْقَ تعبير هيدجر[2]. وهذا معناه أن نتوجَّه إلى قراءة القصـيدة بعـد أن نُزيل عنها كُلّ ما ليسَ له صِلة بها، لِنُمكِّنها من القِيام في ذاتها[3]. ويُمكِن إرجاع توجُّهـاتٍ كهذه إلى كون " الفنّان والعمليّة وأوضاع نشأة العَمل مجهولة "[4]، حيثُ " يقوم النَّصّ بِإبعاد مُؤلِّفه، من خلال تغايره، ليعرض قضاياه مع إمكانيّة مُعارضته لحقيقته"[5]. وهذا ما يحـدث نتيجةَ تحوُّل العناصر الوجوديّة السّابقة وفق الآليّات الجدَليّة لِلهِجرة – الانزياح، لِتُكتَنَفَ تلك

(1) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 266.

(2) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 51، من مدخل هانز– جيورج جادامر لهذا الكتاب.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 94.

(4) المرجِع نفسه ، 134.

(5) عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 25.

الأساليب في فجوة الوجود الجديد بوصفِها تَراكُب مرجعيتين داخِل إحالة واحدة مُلتبِسة بــينَ الوقائعيّ والمُتخيّل. ذلك لأنَّ فِعل خَلق المخلوق من قَبل هو فِعلٌ مُحوِّلٌ ومُحوّلٌ في آنٍ معاً؛ المسألةُ التي تعني أنَّ عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا هو عالَم زيَغانٍ وتمويهٍ بِحُكم طبيعة المنطــق البصَريّ الخاصّ به من جهة، وبِحُكم كيفيّات وأساليب الوجود التي اختارَتها الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر مُتردِّدةً، وقد تفاعَلَت تلك الأساليب جدليّاً مع المُخيِّلة، وانفَتَحتْ على المجهول بِما هو إمكانٌ جماليٌّ أعلى وأكثَر تكثيفاً للالتباس قائمٌ في وجود ما بعد الفِعل من جهةٍ ثانية.

وعلى هذا النَّحو، نجِد أنَّ التَّحوُّل المُلتبِس المذكور آنفاً بوصفِه يفرِضُ علينا اســتقلاليّة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا خلال فِعل القِراءة، فإنّها وِفْقَ رُؤى نيتشه وهيدجر وجادامر وريكور هِيَ عالَمٌ يُؤوِّل الوجود[1]، بمعنى أنّها عالَم الكِتابة الذي يُشيِّد الوجودَ الحاصِلَ بِالفَهم مــن أجــلِ إسكان الكائن داخِلَ عالَم الحقيقة الذي لا ينفصِل عن تفكيره[2]. وعلى هذا الأســاس، انبثَــقَ تأويلُنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِعالَم القصيدة المُنزاح بوصفِه مُحايثة جماليّــة – أُنطولوجيّــة تتمفصَل بينَ العالَم الوقائعيّ بِما هو مَجاز العالَم، والعالَم المُتخيَّل بِما هو عالَم المَجاز الأكثَر تكثيفاً، من حيث إنَّ هذا الوجود المُحايث الذي تُمثِّلُهُ المُعلَّقة هُنا هو وُجودٌ مَجازيّ – تأويليّ ثانٍ يُؤوِّلُ وُجوداً مَجازيّاً – تأويليّاً أوّل. لتغدو مُقارَبتُنا التَّأويليّة لها تبعاً لِهذا التَّفسير تــأويلاً من الدَّرجة الثّالِثة.

لقد أهمَلتْ المناهِجُ العلميّة – المنطقيّة البُعْدَ الأُنطولوجيّ لِلُّغة، مُكتفيةً بِالنَّظَر إليها فــي جانبِها الأداتيّ، وارِثةً عنِ الفَلسفة التَّقليديّة موقفها من الانفعال والخَيال والحواسّ بوصفِهم في مرتبة أدنى من العَقل[3]، وساعيةً لتفسير النَّصّ الشِّعريّ ذاتيّاً وموضوعيّاً، ذلكَ بإخضــاعه لقواعد تقنيّة – قياسيّة، أو إجراءات منهجيّة مُؤسَّسة على البُرهان الحِسابي[4]. وانطلاقاً مــن هذا، جاءَ اقتراح الاستعاضة عن المناهج العلميّة بِالتّأويل[5]، بعد نزع الحُمولة النَّفسيّة مــن عمليّة الفهم، من حيث إنَّ التَّأويل ينتقل من الإشكاليّة النَّفسيّة لحياة الغَيــر، إلــى الإشــكاليّة الأُنطولوجيّة التي تسعى لِفهم الكائن في العالَم؛ أي بِانتقال الفَهم من كونِهِ عمليّة عقليّة تسعى

([1]) يُنظَر: د. فريد الزّاهي: النَّصّ والجسَد والتَّأويل، 119.

([2]) يُنظَر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 21.

([3]) يُنظَر: محمّد طواع: هيدجر والميتافيزيقا، 137- 138

([4]) يُنظَر: المرجع نفسه ، 61، 137- 138. ويُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 145- 146. ويُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 127.

([5]) يُنظَر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 15.

لِفَهم مسألة الغير، إلى كونِهِ عمليّة وجوديّة تسعى لِفَهم مسألة العالَم[1]. وهو الأمر الذي يربط التَّأويل بِالقضيّة الأكثَر عُمقاً، ألا وهيَ اللُّغة، من حيث إنَّ الكائن لا يُفهَم إلا في مَجال التَّكلُّم بِاللُّغة[2].

ومن ثمَّ، فإنَّ استراتيجيّة التَّأويل تقوم على الإفلات من المنهجيّة بِاستدراج الوجود إلى اللُّغة بِهَدَف الإمساك بِالكائن داخِل عالَم النَّصّ[3]. فالمعرفةُ لدى هيدجر " تنطلق من الدَّوائر الشَّيئيّة التي تمَّ التَّأسيس لها وجوديّاً، وتعمَلُ اللُّغة بعدئذٍ على حمل الكينونة إلى مستوى الخِطاب من خلال مُلتقى العلامة "[4]؛ بِمعنى أنَّ اللُّغة لم تعُد هُنا، والوجود هُناك كما سبَقَتِ الإشارة، بل إنَّهُ " من خلال العلامة المُجهَّزة بِالإحالة – الأداتيّة يتمّ إلحاق الفَهم بِمعنى الوجود، هذا الإلحاق يمرّ باختزال الوجود من جهة من خلال القضاء على دالِّه ودمجه في (لوجوس) اللُّغة، ومن جهة أُخرى يتمّ تدمير فِكرة العلامة لِسحب الفَهم من وَحدة الكلمة، وكشفه لِلوجود الظّاهراتيّ "[5].

وبِناءً على ذلك، يُحاوِل هيدجر الانفكاك من ثُنائيّة الذّات والموضوع في عمليّة فَهم النَّصّ من خلال رفض عمليّة الوعي الذّاتيّ، أو الذّات التَّجريبيّة في التَّفسير[6]، ويستعيض عن ذلكَ بنوع من الموضوعيّة الجديدة التي تقوم على ترك الموجود يُفصِح لنا عن نفسه كما هو[7]؛ بمعنى أنَّ القصيدة تكشف بِذاتها عن الوجود كما سبَق أنْ وضَّحنا. من هُنا، تغدو الخِبرة الجماليّة لديه ليسَتْ وعياً، لكنَّها وعاءٌ يُملأُ[8]. إذ يُؤوِّلُ العَمل الفنِّيّ من جهة قصديّة الوجود ذاته الذي يُنادينا من خلال العَمل[9]، وهو الأمر الذي يعني أنَّ التَّأويل لدى هيدجر بِالمعنى التِّقني لِتأويل النُّصوص هو توسيع لِلفَهم الأُنطولوجيّ المُتضامِن دوماً مع كينونة مُلقاة مُسبَقاً[10].

([1]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 71. ويُنظَر: بول ريكور: من النَّصّ إلى الفعل، 69. ويُنظَر: بول ريكور: فلسفة اللُّغة، 28- 29. ويُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 238.

([2]) يُنظَر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 71.

([3]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 24.

([4]) المرجِع نفسه ، 73.

([5]) المرجِع نفسه،73.

([6]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخِبرة الجماليّة، 121.

([7]) يُنظَر: د.عادل مصطفى: فهم الفهم، 302.

([8]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخِبرة الجماليّة، 138.

([9]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 516- 517.

([10]) يُنظَر: بول ريكور: من النَّصّ إلى الفعل، 21.

وبهذهِ الصّورة، تكونُ عمليتا الفهم والتَّأويل لديه، بما هُما تفسـير العيانيّـة لِـذاتها[1]، أُسلوبين لوُجود الإنسان[2]. من حيث إنَّ " تأويل النَّصّ هو في الوقت نفسـه تأويـل للـذّات وتطوير لِجهدها من أجل الانتماء إلى الوجود "[3]. ولبلوغ ذلك يدعونا هيدجر إلى التَّمسُّك باللَّحظة الوجوديّة – التَّأويليّة، وعدم التَّخلّي عنها لمصلحة التَّنظير الخالِص والأحكام الرّاكدة عند المستوى الضَّحل لِلظواهِر. فالعبارات في فهمه الأُنطولوجيّ لا تحمِل معنىً بِمعزل عن جذورِها الوجوديّة[4]؛ ولهذا كانَ التَّأويل لديه هو " التَّعامُل مع اللَّحظـة التـي ينـبلِج فيهـا المعنى"[5]. وهو ما لا يدعوه بِتذوُّق العَمل الفنِّيّ، بل بِحفظ العَمل الفنِّيّ Preservation of of the work بوصفِه خِبرة ليستْ مُتَّصِلة بِالجانب الذّاتيّ لِلمُؤوِّل، إنَّما هي خِبـرة مـن جانب الأشياء ذاتها، ومن جهة العَمل الفنِّيّ ذاته، وفي النهاية من جهة الوجـود ذاتـه[6]. إذ يُغيِّر ذلكَ العَمل علاقَتَنا بِالأرض والعالَم، وينتشِلُنا من العادة المألوفة؛ عندما ندخُلُ في تجربة معهُ، هِيَ بِمنزلة الحِفاظ عليه[7]. من حيث إنَّ تلك التَّجربة تُؤسِّس وُجودَنا بِطريقةٍ ما[8]؛ ذلكَ ذلكَ من خلال الفَهم التَّعاطفيّ[9]، الذي يُوحِّـدُ مـن خـلال العلاقـة التَّبادليّـة Mutual implication بينَ النّاقد والنَّصّ[10]. وهي المسألة التي لا تتحقَّق من خلال تفسـيرٍ ذاتـيّ يفرضُهُ النّاقد على النَّصّ، ولا من خلال قراءة النّاقد لِلنَّصّ بوصفِه ينطوي على بنية لفظيّـة موضوعيّة؛ إنَّما تتحقَّق تلك العلاقة التَّبادليّة بِإقامة حوار مع النَّصّ بوصفِه يكشف فيه الوجود عن ذاته من خلال خِبرة تسبق الموضـوعيّة التـي تقـوم علـى القِسـمة الثُّنائيّـة (ذات وموضوع)[11].

ولعلَّ هذا التَّفسير المبنيّ على الحوار هو الذي قادَ جادامر إلى القول بِفِكرة (انصـهار الآفاق Fusion of Horizons) بينَ أُفُق المعاني والافتراضات الخاصّة بِالقارئ، والأُفُق الذي توضَّع ضِمنَهُ العَمل ذاته[12]. وبِمعنىً أدقّ، إنَّ انصهار الآفاق لديه هو جدلٌ بينَ أُفُـق

([1]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ،70.

([2]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 75.

([3]) عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 22.

([4]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 236.

([5]) المرجِع نفسه ، 261.

([6]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 115.

([7]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 136. ويُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 143.

([8]) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 138.

([9]) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 72.

([10]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخِبرة الجماليّة، 123.

([11]) يُنظَر: المرجِع نفسه ،124.

([12]) يُنظَر: تيري إيغلتون: نظريّة الأدب، 119.

المرء (بوصفِه فهماً مُؤسَّساً في الحاضِر)، وأُفُق التُّراث (بوصفِه فهماً مُؤسَّساً في الماضي)[1] ، لِيغدو الفَهم بهذا الشَّكل لحظةَ انكشافٍ أُنطولوجيّ للحقيقة من خلال الجدَل، وليسَ من خلال المنهج[2]. ذلكَ لأنَّهُ " في عمليّة تفاعُل الأُفقين، أُفُق المُؤوِّل، وأُفُق النَّصّ، والتحامِهما، يتسنّى لِلمُؤوِّل أنْ يسمَعَ السُّؤال الذي كانَ يشغَل النَّصّ، والذي دعا النَّصّ نفسه إلى الوجود "[3]. وهذا يعني أنَّ المُؤوِّل السّاعي لِفهم نصٍّ ما " يُهيِّئ نفسَهُ لِلنَّصّ كَيْ يُخبِرَهُ شيئاً ما "[4]، لِكون التَّساؤل الحقيقيّ بما هو يَفترِضُ جواباً غير معروف في المُنفتَح، هو في الوقت نفسه يُشير إلى اتّجاه، ويرسم حُدوداً[5]. من حيث إنَّ عمليّة الفَهم تقوم على التَّكامُل بينَ الأسئلة التي نطرَحُها في الحاضِر، ومعنى العَمل، وهو الأمر الذي يُتيح لِلمُؤوِّل أنْ يُعيد بِناء عالَم النَّصّ، أي تشييد أصل العَمل الفنِّيّ لِفهمه[6]. غير أنَّ هذا التَّشييد لا يتحقَّق من الوِجهة المنهجيّة بِسيادة المُؤوِّل على النَّصّ، إنّما بِكونِهِ خادِماً لَه[7]؛ بِمعنى " أنَّ خبرة المُتذوِّق تخضَع لِلعَمل الفنِّيّ "[8]. لِهذا رأى ريكور أنَّ إحالة النَّصّ بِما هي مشروع عالَم، ليسَتْ من صُنع القارِئ، لكنَّها تسمَح له بِما يمتلِك من قُدرة بِتلقّي نمَط جديد من الوجود في ذلكَ النَّصّ نفسه[9]. وهو توجُّهٌ يحمي القِراءة من السُّقوط في آليّة الاستحواذ بوصفِها عمليّةَ تملُّكٍ لِلنَّصّ[10]، الأمر الذي يعني أنَّ " الفَهم ليسَ شيئاً نمتلِكُهُ، بل هو شيءٌ نكونه "[11].

ومن هُنا، يُمكِنُ لنا أنْ نقول إنَّ الحِفاظ على الاستقلال الأُنطولوجيّ لِلقصيدة تِبعاً لِلمفاهيم السّابقة التي تُؤكِّد أوَّليّة النَّصّ على القارئ بِما هو عالَمٌ مُستقِلٌ بِذاته عن الخِبرة، وسابقٌ إيّاها[12]، لا يعني في تأويلِنا لِعالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بِما هو خَلق المخلوق من قَبل أنْ

([1]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 281. ويُنظَر: محمّد شوقي الزّين: تأويلات وتفكيكات، 39- 40.

([2]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 279، 335، 348.

([3]) المرجِع نفسه ،317.

([4]) هانز جيورج جادامر: الحقيقة والمنهج – الخطوط الأساسيّة لِتأويليّة فلسفيّة، ترجمة: د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانيّة: د. جورج كتوره (طرابلس – الجماهيريّة العُظمى: دار أويا لِلطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع والتَّنمية الثَّقافيّة، ط1، آذار 2007) 372.

([5]) يُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 332.

([6]) يُنظَر: المرجِع نفسه ،313.

([7]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 346.

([8]) سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 389.

([9]) يُنظَر: بول ريكور: نظريّة التَّأويل، 147- 148.

([10]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 148.

([11]) د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 222.

([12]) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 117.

يُحجَبَ دورُ القارِئ لِيبقى في حُدود المُتلقّي السَّلبيّ التّابِع لِلنَّصّ؛ أي بوصفِه وسيطاً وجوديّاً غايتُهُ حفظُ النَّصّ – التُّراث. إنَّما المقصود بِهذا من زاوية منهجية أنَّ النَّصّ بِما هو وجود مُسبَق، فإنَّهُ يظلُّ مُستقلاً من ناحية قِيامه أوَّلاً بِذاته، وتخلُّصه ممّا ليسَ منه؛ من حيث إنَّ الخبرة تُنجِزُ مُقاربةً كهذه بوصفِها قصديّةً وجوديّة تستجيب لِنداء الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، فَتَتَّجهُ مُباشرةً نحو ذلكَ العالَم باحثةً في قصديَّته بِما لها من أوَّليّة وجوديّة تمنَحُ قارئها نقاط علاّم تكفَل الآليّة التي تتحرَّك بواسطتها كيفيّات القراءة. وهيَ المسألة التي تسمَح لِلمُؤوِّل أنْ يفهَم أسئلة النَّصّ الوُجوديّة تعاطُفيّاً، ومن ثمَّ، فإنّها تُتيح له أَنْ يُعيد بِناء ذلكَ العالَم الجماليّ – المُلتبِس اعتماداً على جدليّة انصهار الآفاق المذكورة آنفاً، التي تتمفصَلُ إجرائيّاً وِفق تفسيرِنا بينَ مفهومين تأويليين يُمكِّنان قراءَتنا من مُجاوزة دور الوساطة وحدَها، أو دور الخَلق وحدَه؛ وهُما التَّأويل الاستردادي الذي يُحاول إنتاج السِّياق الأصليّ لِلنَّصّ، بِما في ذلك حياة المُؤلِّف ومَقاصِدُه، والتَّأويل الارتيابي الذي يسعى لِلكشف عن الافتراضات غير المدروسة التي قد يستند إليها النَّصّ[1].

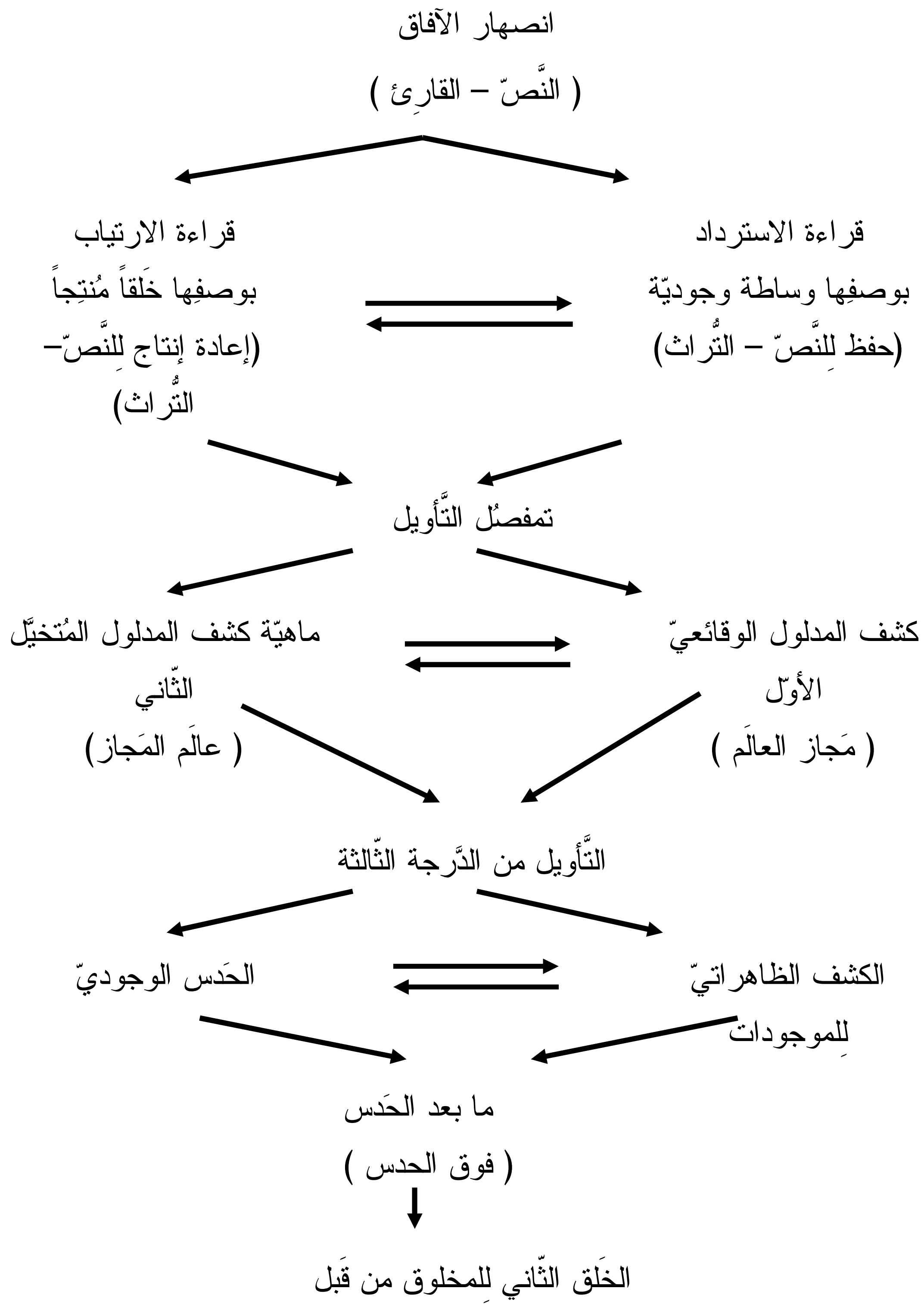
غيرَ أنَّنا في تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلهجرة – الانزياح بوصفِها فِعلاً ونتيجة في آنٍ معاً، نسعى لإعادة تشكيل دلالات هذين المفهومين السّابقين، ذلكَ تحاشياً لِلمساس بِقصديّة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، إمّا من خلال قراءة استرداديّة تُلاحِق قصديّة المُؤلِّف، أو من خلال قراءة ارتيابيّة تُطلِقُ الفَهم خارجَ ميادينه الوجوديّة الأصيلة في عالَم النَّصّ. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، فإنَّنا نسعى في هذا المِضمار أيضاً لِتجنُّب سُقوط التَّأويلين السّابقين من جهة الأداء الإجرائيّ في فخّ الفصل الثُّنائيّ – التَّقابُليّ (الحَدّيّ) بينَهما كما جَرتْ العادة؛ أي بِما هُما آليتا تأويل مُختَلِفتان (إمّا هذه أو تلك). وبِهذا المعنى يتأسَّس فهمُنا لِفعل التَّأويل النّاهِض على انصهار الآفاق بِما هو علاقة تبادليّة حواريّة بينَ النَّصّ والقارِئ؛ أي بوصفِه تأويلاً يتكامَلُ في حركيَّته تأويلُ الاسترداد بِما هو قراءة تحفَظُ النَّصّ – التُّراث، وتأويل الارتياب بِما هو قراءة تُعيد إنتاج النَّصّ – التُّراث. من حيث إنَّ الاسترداد والارتياب يُشكِّلان معاً قراءة تأويليّة تتراكَبُ في مُقارَبَتِها بينَ فِعل الوساطة الوجوديّة للنّاقِد، وفِعل الخَلق الجديد، لتكون بهذا المعنى وَحدة قراءة ديناميكيّة تُلغي بِتمفصُلِها الجدَليّ التَّقابُلَ الحدّيَّ بينَهما، ومن ثمَّ، فإنّها تمنحنا إمكانيّات مُقارَبة تتواءَم مع الجوهر المَجازيّ المُلتبِس لِفعل

(1) جوناثان كلِر: اللُّغة والمعنى والتَّأويل، ترجمة: رشاد عبد القادر (مجلّة الآداب الأجنبيّة: دمشق– سورية، ع109 السّنة 27، شتاء 2002) 27. ويُنظَر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم، 78– 79.

الهجرة – الانزياح بوصفِه فِعل مُحايَثة جماليّة – أُنطولوجيّة تتولَّد في الفضـــاء الافتراضـــيّ للجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف الذي يتمفصَل بينَ الوجود في العالَم المَجازيّ السّابِق، والوُجــود في عالَم القصيدة المُعلَّقة هُنا الأكثَر تكثيفاً مجازيّاً. وبذلكَ يُحرِّر فِعْــلُ الانزيــاح المنطــق البصَريّ الخاصّ بالآنيّة – الشّاعر المُهاجِر بينَ دور الوساطة ودور الخَلــق فــي آنٍ معــاً؛ لِتتمفصَل القراءة التَّأويليّة بناءً على هذا التَّوجُّه في عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا ذاته، بمــا هــو الإحالة التي تنطوي على مرجعيتين مَجازيّتين اكتُنِفَتا ضِمنَه (أي العالَم الوقــائعيّ السّــابِق، والعالَم المُتخيَّل نحو المجهول). من حيث تُوجِدُ هذه المُقارَبة آليّةً تتوافَق مع فرضيّات بحثِنا السّاعية لِمُجاوزة القراءتين السِّياقيّة والنَّسقيّة، ذلك من خلال ما نصطلِح على تسميته (الخَلق الثّاني لِلمَخلوق من قبل)؛ بِمعنى أنْ تكون هذه القِراءة التي ندعو إليها تأويلاً مــن الدَّرجــة الثّالثة يتراكَب بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل(مَجاز العالَم)، بِما هو في عَملِنا هذا عــالَمُ الجزيرة العربيّة في حقبة ما قبل الإسلام، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّــل الثّــاني (عــالَم المَجاز)، بِما هُوَ انبساط التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مــع المُخيِّلــة باتّجــاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفِعل وُجوداً ماهويّاً نحو المجهول. أي بِما هُوَ فــي جوهره تمفصُلٌ مَجازيّ – جماليّ بينَ الوقائعيّ– الماهويّ مــن جانــب، والمــاهويّ نحــو المجهول من جانب آخَر. من حيث إنَّ العُلُوّ الثُّنائيّ يتجاوَز من خلال تفاعُل التَّأثير الجــدَليّ المُتبادَل بينَ آليّات الصِّراع الوجوديّ (التَّوتُّر الوجوديّ)، والبُعد المُتخيَّل، مسألةَ البقاء عنــد مُستوى تراكبيّة الوجود بِالقُوّة (السُّقوط)، والوجود بِالفِعل (الإمكان)؛ الأمر الذي يَمنَح مقــام الآنيّة – المُعلَّقة هُنا مُستوىً مَجازيّاً أعلى وأكثَر تكثيفاً للالتباس والزَّيَغان والتّمويه بِما هــو وَحدة انفتاح ومُباعَدة واختلاف. وهيَ العَلائق التي تُمكِّن القراءة المُؤسَّسة عليها من إعــادة تصريف آليَّتَيْ (الاسترداد والارتياب) وفْقَ فَهم ينظُر إليهما بوصفِهما معاً آليّة قراءة تأويليّة مُلتبِسة ، تتمفصَل مَجازيّاً بِما هِيَ وَحدة جدَليّة ديناميكيّة في عُمق زيَغــان أسـئلة الوجــود المُستقبليّة، التي تفاعلت بوصفِها كيفيّات وأساليب مُتنوِّعة مــع المُخيِّلــة، وانفتَحــتْ علــى المجهول، إمّا بِالاتّجاه نحوه، أو بِمُلاقاتِهِ آتياً من الأمام.

وبهذا الشَّكل ، تنتظِم عناصر القراءة السّابقة، وتتوضَّعُ إجرائيّاً بينَ مُستوياتٍ ثلاثة، هِيَ: الكشف الظّاهراتيّ لِلموجودات، والحَدس الوُجوديّ، وما بعد الحدس (فوق الحدس)، بما هي مستويات تتواءَم في تأويلنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلهجرة – الانزياح، نظريّاً، مع عناصــر خَلق المخلوق من قَبل الثَّلاثة (أي التَّركيب البصَريّ لِلمَوجــودات، والاســتبدال البصَــريّ

لأساليب الوجود، والماهيّة نحو المجهول)، ذلكَ كما سَبَقَ أنْ فصّلنا، من حيث إنَّ جميع تلكَ الآليّات تتكامَل بِالصّورة التي يُمكِنُ لنا أنْ نُمثِّلها وِفْقَ المُخطَّط التَّوضيحيّ الآتي:


انصهار الآفاق
(النَّصّ – القارِئ)
قراءة الاسترداد
بوصفِها وساطة وجوديّة
(حفظ لِلنَّصّ – التُّراث)
قراءة الارتياب
بوصفِها خَلقاً مُنتِجاً
(إعادة إنتاج لِلنَّصّ–
التُّراث)
تمفصُل التَّأويل
كشف المدلول الوقائعيّ
الأوّل
(مَجاز العالَم)
ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل
الثّاني
(عالَم المَجاز)
التَّأويل من الدَّرجة الثّالثة
الكشف الظاهراتيّ
لِلموجودات
الحَدس الوجوديّ
ما بعد الحَدس
(فوق الحدس)
الخَلق الثّاني لِلمخلوق من قَبل

الشّكل(10)

واستكمالاً لِلعناصر المذكورة آنفاً التي أسَّسنا عليها المعالِم الإجرائيّة لِقراءَتنا التَّأويليّة في عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بِما هو عالَم الهِجرة – الانزياح فِعلاً ونتيجةً، فإنَّهُ من الجوهريّ في هذا السِّياق أنْ نُقارب إحدى أهمّ مُرتكزات هيدجر التَّأويليّة، ألا وهي " البَحث عن الوُجود (في الجانِب الآخَر) من الموجود "[1]. فهو" يقلب الطَّريقة الفَلسفيّة التَّقليديّة القائِمة على تفسير المجهول في ضوء المعلوم "[2]، مُتجاوِزاً بِهذا المعنى " وصف ما هو مُعطى إلى تفسير ما ليسَ مُعطىً "[3]. ذلكَ في ضوء سعيه لِمُجاوزة ميتافيزيقا الحُضور التي نسِيتْ الوجود إثر محاولَتها لِتفسيره من خلال الموجود الماثِل أمامَ الذّات المُتعقِّلة، واستبدال ذلكَ بِتفسير الموجود انطلاقاً من الوجود ذاته بوصفِه وجوداً في العالَم. وهكذا، أصبح التَّأويل لدى هيدجر عميق الصِّلة بِالانتظار بما هو بَحث عن اللامُفكَّر فيه Unthinkable الذي ما يزال مُختفياً هُناك[4]. وبناءً على الرُؤى السّابقة، أَضحَتْ قاعدة الفَهم لديه هِيَ " التَّفكير في الحقيقة انطلاقاً من اللاّحقيقة Untruth "[5]. فإذا كانَ الرَّأي التَّقليديّ يفهَم اللاحقيقة بِمعنى الخطَأ والصَّواب، ذلكَ بوصفِها الوجه المُعاكِس لِلتَّطابُق بينَ العَقل والشَّيء[6]؛ أي بوصفِها ضِدّاً مُقابِلاً لِلحقيقة[7]، فإنَّ التَّصوُّر الهيدجريّ يقوم في هذا الإطارعلى الاعتقاد أنَّه لمّا كان كُلّ انكشاف (لا تحجُّب) يفترِض اختفاءً (تحجُّباً)، كذلكَ فإنَّ كُلّ حُدوث لِلحقيقة هو حُدوث لِلاّحقيقة. إذ إنَّ فهم الحقيقة بوصفِها كشفاً يكفَلُ التَّحجُّبُ ماهيَّتَهُ، سينأى بِهما عن أيَّة علاقة تضادّ منطقيّ، لانتفاء إمكانيّة تفسير اللاّحقيقة بوصفِها عدم الكشف[8]؛ فهي كالحقيقة تتمتَّع بِوجود أُنطولوجيّ لِكونهما كيفيتا وجود ونمَطان لِلكائن[9]. وبِالمُقابِل فإنَّهُ إذا كانت الحقيقةُ في في جوهرِها هِيَ اللاّحقيقة، فهذا لا يعني أنَّ الحقيقة زيف؛ لكنَّها تدخُل مع اللاّحقيقة في علاقة جدليّة تُشكِّل وَحدة ماهويّة أصيلة[10]. هكذا، يُعيد هيدجر " تأويل معنى (الحقيقة)

(1) ب. غايدنكو: فلسفة الفنّ عند هيدجر،49.

(2) المرجع نفسه ،43.

(3) سعيد توفيق: الخِبرة الجماليّة، 489.

(4) يُنظَر: عمارة ناصر: اللُّغة والتَّأويل، 23.

(5) عبد السَّلام بنعبد العالي: أُسُس الفكر الفلسفيّ المُعاصِر، 130.

(6) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 118.

(7) يُنظَر: سعيد توفيق: الخبرة الجماليّة، 104. ويُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أُسُس الفكر الفلسفيّ المُعاصِر، 156.

(8) يُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: "نداء الحقيقة"، 129. ويُنظَر: مارتن هيدجر: أليثيا – هيراقليطس، الشّذرة السّادسة عشرة، من كتاب نداء الحقيقة، 243.

(9) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أُسُس الفكر الفلسفيّ المُعاصِر، 127.

(10) يُنظَر: مارتن هيدجر: أصل العمل الفنِّيّ، 117. ويُنظَر: أ.د. عبد الغَفّار مكّاوي: نداء الحقيقة، 118.

بوصفِها مُتقوِّمة في ماهيَّتها بِهذا الطّابع (البصَريّ) الأصليّ في (اللّوجوس). إنَّ (الحقيقـــيّ) و(اللاّحقيقيّ) هُما هيئتان لِمَا عنه يكون الكلام من حيث هـــو مـــا يقبـــل دلالـــة الظُّهـــور والاحتجاب"[1]. ذلكَ لأنَّ المُتكلِّم ينشأ بِكيفيّات مُتعدِّدة عن اللاّمُتكلِّم، بِوصفِ اللاّمُتكلِّم ليسَ ما ما هو فقط فاقِداً لِلصّوت، إنّما هو اللاّمقول؛ أي الذي لم يُبيَّن ويظهَر بعد، سواء أكانَ هـــذا اللاّمُتكلِّم لم يُتكلَّم بعد (أي سيُتكلَّم فيما بعد)، أم كانَ ينبغي له أنْ يظلَّ لامُتكلَّماً (أي محفوظـــاً في اللاّمقول) بوصفِه سِرّاً غير قابِل لِلإظهار[2].

وهذا التَّأويل مُتعلِّق جوهريّاً بِكون معنى وُجود الأشياء لدى هيدجر يقوم على التَّمييـــز بينَ النُّور والظُّلمة بِما هو تمييز بينَ الحُضور والغِياب Abcense[3]. إذ إنَّ علامة المنطق المنطق لديه هي احتمال (الصِّدق) و (الكذب) ليسَ بالمعنى المنطقيّ – التَّقليديّ، بل بِمعنـــى أنَّ المنطق يحمِل معنى الكشف والتَّضليل في آنٍ معاً؛ من حيث إنَّهُ فِعْلُ بيانٍ يُظهِر ويُخفـــي الموجود في نمَط وجوده، فالتَّحجيب ليسَ سوى نمَط من عمَل البَيان نفسه[4]. وبِهذا المعنى لا لا يُفهَمُ اللاّمرئيّ بوصفِه ما غابَ عن عين ناظِر أو خَفِيَ عن رؤيته[5]. كذلك فإنَّ الحُضور لا يعني هُنا حُضور صخرة مثلاً أو شجرة، إنّما هو حُضور المجهول بِما هو مُجاوِز لِكُـــلّ أشياء العالَم[6]. ولِهذا لا يُؤوَّل الحضور إلا بوصفِه غياباً؛ أي بوصفِه مُباعدةً واختلافاً، لأنَّـــهُ ما من حاضِرٍ يستقرّ، وهذا هو جوهر فكرة العود الأبَديّ النّيتشويّة[7]. وهو الأمر الذي يُغيِّر الفَهم الشّائعَ لِفكرة الغِياب، من حيث إنّها لم تعُدْ بِذلكَ مُجرَّد نقصٍ يَحمِلُ طابعاً سلبيّاً[8]. بـــل إنّها، تأسيساً على ما سبَق، ترتبِط في تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح بِكيفيّات الوجود المُنبسِطة في العالَم بينَ الوجود الزّائف لِلأنا – الهُمْ بوصفِه انشغالاً بِالموجود تحـــت اليـــد، والوجود الحقيقي لِلأنية – الهُوَ بوصفِه انكساراً لِلأداة، وغِياباً لِلاستعمال. حيـــثُ إنَّ غِيـــاب الأداة لا يعني بِناءً على هذا التَّأويل عدم حُضورها، في حين أنَّ استحضار أداة قد يتواشَـــج

([1]) فتحي المسكيني: نقد العَقل التَّأويليّ، 24.

([2]) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطَّريق إلى اللُّغة، من كتاب "كتابات أساسيّة"، ج2، 268. ويُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 44.

([3]) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العَقل التَّأويليّ، 75

([4]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 79– 80.

([5]) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أُسُس الفكر الفلسفيّ المُعاصِر، 141.

([6]) يُنظَر: إبراهيم أحمد: اللُّغة والوجود، 51.

([7]) يُنظَر: عبد السَّلام بنعبد العالي: أُسُس الفكر الفلسفيّ المُعاصِر، 139– 140.

([8]) يُنظَر: مارتن هيدجر: الطَّريق إلى اللُّغة، من كتاب "كتابات أساسيّة"، ج2، 281.

مع ضَربٍ من الغِياب الأصيل[1]. وهذا يتمّ بنزع الألفة عنها، المسألة التي تُغيّر في مفهوم القِياس والمسافة، من حيث إنَّ ذلك يُفسَّر في القصيدة (المُعلَّقة هُنا) بأنَّ التَّسمية نداء، والنِّداء دعوة إلى القُرب، من دون انتزاع المُنادى من البُعد. وهيَ قضيّة تنطوي على دعوتين في آنٍ معاً: دعوة لِلحُضور، ودعوة للغياب، لِتتقابل بهذه الصّورة عناصِرُ الرُّباع في مُنفَتح القصيدة[2]. فتكشف الوُجود، وتُظهِر العالَم، من خلال التَّحجُّب الذي يسكنُ داخِلها[3]، ومن ثمَّ، ثمَّ، يكون جوهر صراع الرُّباع في الفنّ هو إظهار اللاّمرئيّ[4]. ذلكَ بالطَّريقة التي يُمكِن لنا أنْ نُؤوِّل الأرض من خلالِها بما هِيَ أساس مادّي معيش بأنّها مُؤسَّسة من قِبَل العالَم وفق الوجود لِلموت[5]، أي من خلال وَحدة الغياب الزَّمانيّة بما هي وَحدة كُلِّيّة تُكرِّر الاختلاف.

وبالاتِّكاء على هذا النَّسَق من المفاهيم السّابقة (اللاّحقيقة – اللاّمُفكَّر فيه –اللاّمقول – المسكوت عنه – اللاّمرئيّ – الغِياب) بِما هيَ طابِع أصليّ للمنطق البصَريّ المُلتبِس بينَ التَّحجُّب واللاّتحجُّب، نكون قد وضَعنا اليد على إحدى أهمّ مُرتكزاتِنا النَّظريّة والإجرائيّة في فَهم عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، بِما هو فهمٌ يُقارِبُ فعاليّة الهِجرة – الانزياح بوصفِها فعلاً ونتيجةً في آنٍ معاً.

وبهذه الصّورة، فإنَّنا نستطيع أنْ نقول مع نهاية هذا الفصل إنّنا قد صغنا الملامح الأساسيّة لِتأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِلانزياح بما هو هِجرة الآنيّة – الشّاعر إلى فجوة الالتباس الجديد (عالَم القصيدة – المُعلَّقة هُنا)، التي تتحقَّق في فضاء الجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف بوصفِه فضاء مُحايثةٍ جماليّة – أُنطولوجيّة تتمفصَلُ، فِعلاً ونتيجةً، بينَ مرجعيتين اكتُنِفَتا في عالَم واحد هو مقام الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بِما هو وَحدة زمانيّة – أُنطولوجيّة تنفتِحُ جدَليّاً على المُباعَدة والاختلاف من خلال الآليّة التي يتمّ من خلالِها تركيب المُستويين الأُفُقيّ والعموديّ لِلهِجرة – الانزياح تركيباً بصَريّاً، وِفْقَ كيفيّة انبساط عناصِر الاستبدال البصَريّ لِأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ)، المُتفاعِلة مع المُخيِّلة في إطار تأثيرِهما المُتبادَل داخِل الفضاء الافتراضيّ لِلجدَل المُضاعَف، الذي تتحرَّر فيه شُحنات التَّشظّي الجماليّ الخَلاّق، وتنفتِح مُلتبِسةً بينَ صيَغ الوجود اليوميّ لِلهُنا (الوجود العيانيّ – اليوميّ الزّائف)، وضُروب

---

(1) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العقل التَّأويليّ، 361.

(2) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 14– 15.

(3) يُنظَر: د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 135

(4) يُنظَر: مارتن هيدجر: إنشاد المُنادى، 90.

(5) يُنظَر: جياني فاتيمو: نهاية الحداثة، 141– 144.

التَّقوُّم الكيانيّ لِلهُنا (الوجود الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل)، بوصفِهما أساليب وجود زائغة بينَ التَّحجُّب واللاتحجُّب، تتمفصَلُ جدليّاً بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مَجاز العالَم)، بِما هو تجربة الوجود في العالَم السّابِق، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز)، بِما هو انبساط التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة باتِّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفِعل وُجوداً ماهويّاً نحو المجهول. ذلكَ بِتأويل المدلول الأوّل بِناءً على المنطق البصَريّ المعيش الخاصّ بالآنيّة – الشّاعر المُهاجِر بوصفِها وَحدة إدراك وانفعال وفِعل هاجَرتْ على نمط الإمكان إلى عالَم المُعلَّقة هُنا، مُتردِّدةً في اختياراتِها المُموَّهة والمُموِّهة في آنٍ معاً، هذا من جهةٍ أولى، وأمّا من جهةٍ ثانية، بِتأويل المدلول الثّاني بِناءً على الاختيارات المُثبَّتة ماهويّاً، مُتفاعلةً مع المُخيِّلة، ومُنفتِحةً احتماليّاً على سِرّ المجهول (المُمكِن). من حيث إنَّ سؤال الوُجود(السُّؤال الشّاغِل) بِتفاعُلِهِ مع البُعد المُتخيَّل، وانضوائِهِ ضِمن حركيّة الانزياح، يتحرَّر وينبسط في مُستوىً وجوديّ – جماليّ أعلى وأكثر تكثيفاً للالتباس والزَّيَغان والتَّمويه، وذلك بوصف فعل الهِجرة – الانزياح فعل عُلُوّ ثنائي يتجاوز مُستوى الاستجابة المُتمفصِلة بينَ الوُجود بِالقُوّة، والوُجود بِالفِعل، بِالشَّكل الذي تتحرَّض من خلالهِ آليّات الصِّراع الجدَليّ – الوُجوديّ، ومن ثمَّ تنبسِط في فجوة الوجود الجديد (شرخ المُعلَّقة هُنا)، مُلتبِسة بينَ الوقائعيّ – الماهويّ من ناحية، والماهويّ نحو المجهول من ناحية ثانية، أي بينَ الاتّجاه نحو ذلكَ المجهول بوصفِه فعلَ اختيار لِزمانيّة الهُروب الخَطِّيّة – العُموميّة، ومُلاقاتِهِ آتياً من الأمام بوصفِه فعلَ اختيارٍ لِزمانيّة المُواجهة الاستباقيّة – الكيانيّة.

وهكذا، فإنَّ عملَنا بما هو تأويل أُنطولوجيّ – ظاهراتيّ للانزياح، هو بالقدر ذاته تأويل جدَليّ مُضاعَف للأُنطولوجيا، من حيث إنَّه يُديم بهذا المعنى الفجوةَ، فاتحاً من خلال فعل خَلق المخلوق من قَبل عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هنا، من حيث إنَّ هذا الفعل يُلغي أوَّلاً إلحاق الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر بِالوجود بِصورة تُبقيه أسيرَ الوساطة الوُجوديّة السَّلبيّة، وفي الوقت ذاته فإنَّه يتجاوَز التَّعيُّن التَّقليديّ في ذاتيّة المُؤلِّف (المُبدِع)، ولا سيما أنَّ ذلك الفعل يتمفصل جدَليّاً في تأويلِنا بينَ دور الوسيط (الوساطة الوُجوديّة)، ودور الخالِق (الخَلق الإبداعيّ)، من حيث إنَّ هذا الفهم المُنبسِط بينَ قوى التّجاذُب والتّنافُر من ناحية، والمُخيِّلة من ناحية ثانية، يُغيّر تفسيرُنا لإنبساط الحقيقة – الجَمال بِشكلٍ نتجاوَزُ من خلاله فَهم العالَم الجماليّ للآنيّة – المُعلَّقة هُنا بوصفِه بِنية فوقيّة مُؤسَّسة على بِنية تحتيّة – شيئيّة، ليكونَ الجَمال بِناءً على تأويلِنا الجدليّ – الأُنطولوجيّ لِلهِجرة – الانزياح النّاتِج التَّراكبيّ لِمَجموع التَّأثيرات المُتبادَلة

بينَ محور التَّركيب (البِنية التَّحتيّة – الأرض)، بِما هو تركيب بصَريّ لِلموجودات، ومحور الاستبدال (البِنية الفوقيّة – العالَم)، بِما هو فضاء الاختيار المُتردِّد لِأساليب الوُجود المُلتبِسة الزّائغة. من حيث إنَّهُ كلّما بدا التَّركيب البصَريّ للموجودات أكثَر تماهياً مع الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود بما يستبطِنه من موقف داخليّ للهِجرة ، نَجَمَ الجَمال في هذه الحالة بوصفِه التباساً وزيَغاناً عن التَّمويه بتضييق فجوة التَّوتُّرالتي يُديمُها الانزياح بين الوجود والموجود، بما هي في تأويلِنا ليست سوى اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة . في حين أنَّهُ كلّما بدا محور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود بما ينطوي عليه من موقف داخليّ للهِجرة، أكثَر عُنفاً ومفاجأةً في اختراقه المُضادّ ، وهزِّه لمحور التَّركيب البصَريّ للموجودات، نَجَمَ الجَمال في هذه الحالة بوصفِه التباساً وزيَغاناً عن التَّمويه بتوسيع فجوة التَّوتُّر التي يُديمُها الانزياح بين الوجود والموجود، بما هي في تأويلنا ليست سوى اختلاف ومُباعَدة صريحة. مع العلم أنَّ حركيّة التَّمفصُل في كُلٍّ من هاتين الحالتين اللَّتين تبسُطان علاقة المحورين تتجسَّد في شكلين كما سبَق أنْ فصَّلنا، والأشكال الأربعة المُمكنة لهذه العلاقة تبقى في إطار الصِّلة النِّسبيّة – الاحتماليّة، وليس في إطار الصِّلة البرهانيّة ؛ أي بوصفها صِلةً تُمَفْصِلُ فِعْلَ الهِجرة – الانزياح جدَليّاً بين مَجاز العالَم وعالَم المَجاز من ناحيةٍ أُولى، وبين الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ من ناحيةٍ ثانية.

وانطلاقاً من الرُؤى السّابقة، تنهَضُ قراءَتُنا لِلمُعلَّقات بِناءً على فهمِنا لها بوصفِها تأسيساً جماليّاً – أُنطولوجيّاً لِعوالِم ما قبل الإسلام بِما هي بِهذا المعنى تكثيفٌ لِلوُجود اللُّغويّ لِعرب ذلك العصر، ذلكَ بِانفتاحِها المُنطوي على أساليب وجوديّة ومشروعات واختيارات وصِراعات ومفاهيمَ وأفكار وأسئلة حياة ومصير وموت، انبسَطتْ في كيفيّات بصَريّة مُتفاعِلة مع المُخيِّلة. ومن ثمَّ، فإنَّ قراءَتنا لها تتأسَّس على جدليّة انصهار الآفاق بوصفِها تمفصُلاً تأويليّاً تتكامَل من خلالِهِ قراءةُ الاسترداد بِما هِيَ قراءةٌ تحفَظ النَّصّ – التُّراث، مع قراءةِ الارتياب بِما هِيَ قراءةٌ تُعيد إنتاج النَّصّ – التُّراث، في وَحدة تأويليّة تمتلِك بِاعتقادِنا الدِّيناميكيّة المُؤهَّلة لِمُواكبة العالَم الجَماليّ المُلتبِس ، والمُتولِّد عن فِعل الهِجرة – الانزياح بِما هو تمفصُلٌ جدَليّ بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز)؛ أي بِما هو في جوهره تمفصُل جماليٌّ أعلى التباساً من حُدود الاستجابة الوجوديّة وحدَها، من حيث إنَّهُ يتراكَبُ بينَ الوقائعيّ – الماهويّ من جهة، و الماهويّ نحو المجهول من جهة ثانية.

وهكذا، فإنَّ آليّات التَّأويل تتمفصَلُ بناءً على هذه الرُّؤية بِصورةٍ إجرائيّة تتجاوَزُ في قراءتنا دورَ الوساطة بِما هو بقاءٌ عند مُستوى التَّلقّي السَّلبيّ القائِل إنّ التَّأويل ليسَ شيئاً نفعَلُهُ، بلْ شيئاً علينا أنْ ندَعَهُ يحصلَ[1]، من دونِ أنْ نُلغي في الوقت ذاته القاعدة الأُنطولوجيّة – الظّاهراتيّة التي ترى أنَّ فِعْلَ التَّأويل هو فِعْلُ توجُّهٍ قصديٍّ نحو القصيدة ذاتِها فقط[2]، بِالشَّكل الذي يحمي القِراءة من الإطاحة بِالميادين الوجوديّة الأصيلة لِفجوة الوجود الجديد. وهيَ المُعادلة التي تتحقَّق من خلال النَّظَر إلى فِعل التَّأويل بوصفِه استجابة وجوديّة من الدَّرجة الثّالثة، تتمفصَلُ بينَ دور الوساطة ودور الخَلق؛ أي بِما هِيَ فعاليّةُ استجابةِ الخَلقِ الثّاني لِلمخلوق من قَبل، الذي يتعيَّن إجرائيّاً بينَ الكشف الظّاهراتيّ لِلوُجود، والحَدس الوُجوديّ، وما بعدَ الحَدس (فوق الحَدس)، وذلكَ في مُقاربةٍ تتحرَّكُ داخِل وَحدة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بوصفِها وَحدة المنطق البصَريّ المُموَّه والمُموِّه بينَ الحُضور والغِياب.

وعلى هذا النَّحو، ستُوجِّه العناصر السّابقة فِعلَنا التَّأويليّ في هذا البَحث تبعاً لآليّة سَبر المعالِم الحركيّة للعلاقة المُعقَّدة بين محوري التَّركيب والاستبدال(حركيّة التَّمفصُل)، وذلك في أشكالِها الأربعة التي تنبسِط على امتداد عالَم النَّصّ المُنفتِح أمامَنا بوصفِها تُعيِّن هُويّة المُحايَثة الجماليّة الأُنطولوجيّة الخاصّة به، بما هي حركيّة مُتنقِّلة داخِل وَحدة الآنيّة–المُعلَّقة هُنا؛ أي بوصفِها حركيّة غير مُتمركِزة، من حيث إنَّها لا تقوم على وَحدات ثابتة مُحدّدة، بل على تشظٍّ ديناميكيّ غير قابل للضَّبط المِعياريّ النِّهائيّ بما هو مُتعلِّق أساساً بالفَعاليّة الحركيّة النِّسبيّة للمشهد البصَريّ بوصفِه حدَثاً مُلتبِساً وزائغاً ومُموَّهاً يتحرَّك وِفق الخُصوصيّة المَشهديّة لِتجربة الخروج الوجوديّة – الجماليّة المُنبسِطة أمَامنا ، والمُتجسِّدة في تشابُكٍ حركيّ مُتنقِّل، من حيث إنَّ البُؤرة المَشهديّة المقروءة قد تتعيَّن في كُلّ مرّة على نحوٍ ما ، فلا تكون تلك الشَّبكات– الشَّظايا التي تنبسِط في فجوة الالتباس بما هي فجوة انفتاح ومُباعَدة واختلاف ، ذات وجهٍ واحدٍ قابلٍ للتَّعيين المُحدَّد السّاكن ، لكنَّها تدفَعُنامن خلال حركيَّتها المُراوِغة والمُداوِرة لِتلقُّف دلالاتِها المفتوحة بِاستمرار، من حيث إنَّ وَحدة القراءة المدروسة تحتمِل دائماً تنقيحات أو تأويلات مُتعدِّدة قد تتعايَش معاً في تمفصُلها الجدَليّ المُتشابِك في ضوء خُصوصيّة عالَم كُلّ مُعلَّقة . وبهذا الشّكل تحتفِظ المُقاربَة بِجوهرِها النِّسبيّ – الاحتماليّ المُنسجِم أوَّلاً مع تأويلِنا الأُنطولوجيّ– الظّاهراتيّ لِتمفصُل الهِجرة – الانزياح بما هو في

([1]) يُنظَر: تيري إيغلتون: نظريّة الأدب، 109.

([2]) يُنظَر: هانز جيورج جادامر: تجلّي الجميل ومقالات أُخرى، 225.

الوقت ذاته تأويل جدَليّ مُضاعَف لِلأُنطولوجيا، وبوصفِه ثانياً يتقاطَع في عُمْقِه مع مفاهيم ما بعد حداثيّة.

وهذه الآليّة هِيَ التي ستُمكِّننا من مُقارَبة عوالِم المُعلَّقات وِفق جُملة من الخُطوط المُتكامِلة نظريّاً وتطبيقيّاً ، ابتداءً من البَحث في أساليب انكشاف الوجود في عالَم كُلّ مُعلَّقة بما هي وحدة تحجُّب ولا تحجُّب (حُضور وغِياب)، وبكيفيّة إجرائيّة تتقاطَع مع البَحث في كينونة الاستعارة بوصفها مُجسِّدةً لبلاغة المشهد في ضوء جدليّة الموجود تحت اليد (الشّيئيّة) ونزع الألفة (انكسار الكلمة وأمانة الأداة)؛أي بكيفيّة تبحث في المَجازيّة بين العالَم الوقائعيّ السّابق (مَجاز العالَم)، والعالَم المُتخيَّل الجديد (عالَم المَجاز). مروراً من خلال ذلك بمُقارَبة المُشكلة النَّقديّة في ضوء جدليّة الأنا– الهُمْ والأنية – الهُو؛ أي في ضوء جدليّة القَبول –الهُروب والرَّفض – المُواجهة، من حيث إنَّ جميع تلك المَسارات تصبُّ في مَسار اختبار البُعد الوجوديّ – الجَماليّ في ظلّ العلاقة القائِمة كما ذكَرنا مِراراً بين محوري التَّركيب والاستبدال ، ذلك بما يتقاطَع جوهريّاً مع البَحث في العُلُوّ الثُّنائيّ بما هو بَحث في التباس المُتخيَّل نحو المجهول؛ أي بما هو بَحث في التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيلةِ باتّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول. وهي الصّورة التي تسمَح لنا بتنقيح مُحاوراتنا التَّأويليّة الخاصّة بتَراكُب الهِجرة الجدَليّة المُضاعَفة ، لِنَتَمَكَّنَ بعد ذلك من توصيف المُحصِّلة النِّهائيّة لموقف تلك الهِجرة – الانزياح في عالَم المُعلَّقة المدروسة، وهو الأمر الذي يُتيح لنا أخيراً أنْ نقوم بِعَنونة المُعلَّقات وإعادة تصنيفِها وِفقاً للنَّتائج النَّظريّة والتَّطبيقيّة التي انتهَتْ إليها قراءَتُنا النَّصيَّة.

وسيكون مُنطَلَقُنا الأوّل لِبُلوغ هذه المُقاربات المذكورة هنا تعليقُ الأحكام المُسبَقة، من حيث إنَّنا نتحاشى بِواسطة هذا التَّعليق ليَّ عُنُق الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، كي لا نقول: إعدامَها، بإسقاطاتٍ ومَعارِفَ وأحكام قسريّة خارجيّة غالباً، أو رُؤى اختزاليّة مُتسرِّعة تنجُمُ في بعض الأحيان عن تسلُّط بِنيةَ الفَهم المُسبَقة بوصفِها تُتيح لِلمُؤوِّل أنْ يُثبِّتَ نظَراتِهِ على ما يُريد تأويلَهُ من خلال ما لديه من تصوُّرات مُتاحة[1]. وهذهِ الآليّة قد تؤدّي إلى طُغيان تلكَ الأحكام بِصورةٍ تُغلِقُ معها أسماعَنا عمّا يقوله لنا التُّراث[2]. غيرَ أنَّ مسألة تطبيق التَّعليق ليكون الأساس المُطلَق في التَّأويل تظلُّ أمراً غيرَ مُمكِن، إذ إنَّ " كُلَّ فهمٍ، بِمقدار ما يتضمَّن فعلاً

([1]) هانز جيورج جادامر: الحقيقة والمنهج، 369، من الهامش.

([2]) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 373.

من أفعال التَّأويل، فهو يشتمِلُ على فهمٍ مُسبَق، أو طريقة في النَّظَر إلى الأشياء، أو طريقــة في تصوُّر الأشياء التي تُحدّد كيفَ نُدرِكُها "[1].

ومن هُنا، فإنَّ " الإقرار بِأنَّ كُلَّ فَهْمٍ يتضمَّنُ حتماً حُكماً مُسبَقاً هو إقرارٌ يمنَح المُشــكلة التَّأويليّة قُوَّتها الحقيقيّة "[2]، وهو في الوقت ذاته، لا يجعلُ الفَهْمَ أسهَل، بل يجعَلُهُ أصعَب[3]، لكونِهِ يتطلَّبُ من المُؤوِّل أنْ يَحترِسَ من الأوهام الاعتباطيّة، من حيث إنَّهُ يجب أنْ يتســاءَلَ عن الكيفيّة التي يُمكِنُ أنْ يتجاوَزَ من خِلالها هيمنة المعاني المُسبَقة[4]. وعلى هذا النَّحو يعتقِد هيدجر " أنَّ كُلَّ تنقيح للشُّروع المُسبَق قادِرٌ على أنْ يشرعَ بِشُروع جديــد؛ و(الشُّــروعات) المُتنافِسة يُمكِن أنْ تنبثِق جنباً إلى جنب حتّى تتّضِح ماهيّة وَحدة المعنى بِاطّراد، فالتَّأويل يبدأ بِ(شُروعات) مُسبَقة تُستبدَلُ بِ(شُروعات) أكثَر مُلاءَمة. وتُشكِّل هذه العمليّة المُستمّرة لِلشُّروع الجديد حركةَ الفَهم والتَّأويل "[5]. وبِناءً على هذا التَّوجُّه، فإنَّه " مِنَ المُناسِب لِلمُؤوِّل تماماً ألا يُقارِبَ النَّصّ مُباشرةً، مُعوِّلاً فقط على المعاني المُسبَقة المُتاحة له، بل حَرِيٌّ بِهِ أنْ يفحَــصَ بِوضوح شرعيّةَ المعاني المُسبَقة الكامِنة فيه؛ أي أَصلَها وصِحَّتَها "[6].

ولعلَّنا نستطيعُ في ضوء ما سبَق أنْ نتحدّث عن تمفصُلٍ جدَليٍّ آخَر بينَ الأحكام المُسبَقة بِما هِيَ أصلٌ في بِنية الفَهم الوجوديّ، والتَّعليق بما هو إرجاء لِتلكَ الأحكام. وهيَ المســألة التي تُتيح لنا إمكانيّة إيجاد مُقارَبة رحبة تتوضّع في البُؤرة الجدَليّة لانصهار الآفاق، من حيث إنّها تتكامَل مع وَحدة تأويل الاسترداد والارتياب المُتمفصِلة بينَ دور الوساطة ودور الخَلق، وذلك لِبلوغ قراءةٍ تُحقِّق الخَلق الثّاني لِلمَخلوق من قَبل. الأمر الذي يســمَح لِلتّأويــل قــدر المُستطاع بألاّ يُصادِر الكيفيّات الوجوديّة المُنبسِطة في مقام الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بِما هو وَحدة انفتاح ومُباعَدة واختلاف تحتفِظ بِاستمرار بِإمكانيّات جماليّة لا يُمكِنُ استنفادها، ولاســيما أنَّ الوجود بِهذا التَّوظيف المفتوح لِفهم الجَمال، هو التَّصوُّر الأعمّ، وغيــر القابِــل لِلتَّعريــف، والمفهوم بنفسه، وِفق اعتقاد هيدجر[7].

---

(1) جون ماكوري: الوجوديّة، 192- 193.

(2) هانز جيورج جادامر: الحقيقة والمنهج، 374.

(3) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 371.

(4) يُنظَر: المرجِع نفسه ، 369، 371.

(5) المرجِع نفسه ، 370.

(6) المرجِع نفسه، 370.

(7) يُنظَر: فتحي المسكيني: نقد العَقل التَّأويليّ، 20.

مِنْ هُنا، فإنَّ انفتاح عالَم القصيدة أوَّلاً، ومُقاربة ذلكَ العالَم ثانياً، بِما هُما فـي تأويلِنـا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للهِجرة – الانزياح فِعلا وساطةٍ وخلَقٍ في آنٍ معاً، فإنَّهما يُقيمانِ إقامةً مَجازيّةً في الالتباس والزَّيَغان والتَّمويه. وذلكَ ما دُمنا نرى أنَّ علم جَمال الشِّعرهو عِلْـمٌ لِجَمال التَّغيُّر والاختلاف كما يُعرِّفه أدونيس[1]. ومادامَ فِعْلُ القِـراءة والتَّأويـل ينبغـي لـه باعتقادِنا أنْ يظلَّ وفيّاً لِقاعدة هيدجر العامّة ، التي من خلالِها " لا يَفرُضُ علينا منطقاً خاصّاً، وإنَّما هو يُوجِّهُنا فحسب لِنسير على الطَّريق، ويتركُنا هُناك"[2].

(1) يُنظَر: أدونيس: كلام البِدايات، 30.

(2) د. سعيد توفيق: في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل، 73.

الباب الثّاني

الفضاء التَّطبيقيّ
الانزياح في عوالِم المُعلَّقات

I - التباس التَّمفصُل وَالهجرة القَلِقة

مُعلَّقة امرئ القيس

الالتباس الأعلى بينَ مَجازَيْن

لعلَّ الفِكرة الجوهريّة التي تلحُّ علينا ونحنُ نتَّجه مُباشرةً نحوَ عالَم الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا هِيَ: ما السُّؤال الشّاغِل (المُهيمِن) الذي يحكم هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا؟ أو بالأحرى ما الذي تبسطُهُ هذه الهِجرة المُتمفصِلة هُنا؟ من حيث إنَّ فهمَ ذلكَ قد يُتيح لنا في نهاية مُحاولاتنا التَّأويليّة أنْ نُفسِّر ماهيّة الهُموم التي يُصوِّرُها الشّاعر في قوله[1]:

44- وَليْلٍ كَموْجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ عَلَـــيَّ بأنـــواعِ الهُمُـــومِ ليَبتَـــلِي

وانطلاقاً من هذا السّؤال المحوريّ، يُمكِن لنا أنْ نتلمَّس إجابةً ما من خلال مُحاوَرة التَّجربة البصَريّة هُنا التي تنطوي عليها أساليب انكشاف الوجود في هذا العالَم الذي نحنُ بصدده:

تبدو تجربة الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا للوهلة الأوّلى كأنَّها تجربةٌ سهلةُ الحِيازة من قِبَلِ المُحاوِر، ذلكَ بالنَّظَر إلى ما تُموِّه به بوّابة الوُلوج الافتتاحيّة إليها، إذ تُغري أبياتُ تلكَ البوّابة بالقول إنّنا أمام تركيب بصَريّ للطَّلل يُمفصِل الهِجرة – الانزياح بصورةٍ تكونُ فيها مُحصِّلة الجدَل أقرب إلى التَّطابُق مع كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل، وهو الأمر الذي تبسطه الأبيات الأربعة الأُولى منها[2]:

1- قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيب وَمَنْزِلِ بِسِـقْطِ اللّـوَى بـين الـدَّخُولِ فَـحَوْمَلِ

2- فَتُوضِحَ فـالمِقْرَاةِ لم يَعْـفُ رَسْـمُها لِمــا نَسَجَـتْها مــن جَنُــوبٍ وَشَـــمْأَلِ

3- تَــرَى بَعَــرَ الأرْآمِ في عَرَصـــاَتِها وَقِيعانِـــها كأنَّـــه حَـــبُّ فُلـــفُلِ

---

(1) أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزّوزني: شرح المُعلَّقات السَّبع، تحقيق وتعليق: د. محمّد عبد القادر أحمد (القاهرة– مصر: مكتبة النَّهضة المصرية، ط1، 1407هـ – 1987م) 140.

(2) المصدر نفسه، 106 – 109.

4- كـأنِّي غـَدَاة البَـيْنِ يَـوْمَ تحَمَّـلوا لَـدَى سَــمُراتِ الْحَــيِّ نـاَقِفُ حَنْظَـلِ

إنَّ ما ينكشِف للنّاظِر في التَّركيب البصَريّ لموجودات هذه الأبيات هو عناصر الكشف الظّاهراتيّ للطَّلل؛ حيثُ الحبيبة وَالمنزلِ وَأسماء المواضِع وَالرِّياح وَبعر الأرآم وَأشجار الشَّوك وَالحنظل. وهيَ المُعطيات التي تفتتِح حَدسياً، بطبيعة الحال، ذلكَ العالَم القاسي المُتباعِد: عالَم الصّحراء والتِّرحال والتَّغيُّرات الحادّة، عالَم الوداع والحنين وفقدان الاستقرار. وهذا ما يتمُّ تركيبه دلاليّاً تِبعاً لكيفيّات الاستبدال البصَريّ بما هي أساليب التَّوتُّر الوجوديّ المُتفاعِلة في ضوء جَدل التَّأثير المُتبادَل مع المُخيِّلة، والمُنتخَبة في هذا الموضِع، إذ تختار الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا أساليبَ وجودٍ يُمكِنُ وصفُها بأنَّها قابلة للتَّعيين من حَيث المبدأ: فالذِّكرى تجلب البُكاء، وحركةُ ناقِف الحنظل هِيَ حركةُ الذُّهول والتَّمزُّق والألم. في الوقت الذي لا تخرج فيه الصّورتان الشِّعريتان الواردتان هنا عن النِّطاق المجازيّ للعالَم الوقائعيّ، بمعنى أنَّ بلاغة المشهد في هذا السِّياق أقرَب لِتكونَ ذات مرجعيّة انعكاسيّة مَعيشة، ذلكَ بتشبيه محسوس وقائعيّ أوَّل بمحسوس وقائعيّ ثانٍ، فبعر الأرآم كأنَّهُ حبُّ فلفلٍ، والشّاعرُ غداةَ البَيْن كأنَّه لدى سَمُرات الحيِّ ينقفُ الحنظَل.

وهكذا، يبدو فعل الهجرة – الانزياح كأنَّه قد بُتَّ فيه لمصلحة الوقائعيّة، أو لِنقُل بدقّة أكبَر: هاهُنا تتوضَّعُ مُبادَرة اللاّمُبادَرة، هاهنا السُّقوط المُستلِم في إمكانيّة لا إمكانيّة الوجود؛ أي في ميدان تنبسِط فيه اهتماماتُ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر في كيفيّات القَبول والمُطابَقة الزّائفة مع قسوة البيئة وشروط المُحيط وسُلطة الإفناء الوجوديّة.

لكنْ: ألا يسمَحْ لنا بُلوغُنا التَّمفصُل الجدَليّ لـِ (أرض – عالَم) البيتين الخامس والسّادس أنْ نُعلِّق حُكماً كهذا؟ ألا يمكننا أنْ نُنقِّح على أقلّ تقدير جانباً من الشُّروع التَّأويليّ السّابق بمجرَّد إبصارِهما؟ أم إنَّهما يُثبِّتان ما ذهَبنا إليه؟ فلنتمعَّن فيهما قليلاً[1]:

(1) المصدر نفسه، 109 – 110.

5- وُقُوفاً بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهمْ يقولونَ لاَ تَهْلِكْ أَسَىً وَتجمَّلِ

6- وإنْ شِفَائي عَبْرَةٌ مُهْرَاقَةٌ فهَل عِنْدَ رَسْمٍ دارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ

على المحور التَّركيبيّ تبدو وقائعيّة المشهد واضحة المعالِم، الأمر الذي يجعَلُ الهِجرة الجدَليّة – الأُفقيّة توحي لنا بأنَّها قد عُلِّقتْ ربّما إلى حين. أمّا محور الاستبدال فيبسط أُسلوبَ وجود مُضادّ نوعاً ما لِمَا سبَق، فالأسى مرفوض، وما من جدوى من فِعل البكاء هُنا، من حيث إنَّ ذلكَ يُحرِّر الموقفَ الدّاخليّ المُتمثِّل بالهِجرة الجدليّة – العموديّة ليخترقَ المشهدَ بعنفٍ مُفاجِئ ينقلِبُ على توجُّهاتنا السّابقة! وعلى هذا النَّحو تتمفصلُ التَّجربة هُنا شبيهةً بِفخٍّ نصبَتهُ لنا الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر فحوَّلتنا عن مُساءلَتِها لتسائلَنا هي ذاتُها بكيفيّات بصَريّة تُقلِقُنا وتقذفنا معها في تباعُدِها المُستمرّ!

ربّما يحدُث هذا؟ أو ربّما يحدُث عكسه؟ لكنْ، وفي جميع الأحوال تتكثَّف في الشَّطر الثّاني من البيت السّادس (فهل عند رسمٍ دارِسٍ من مُعَوِّل؟) وَحدة الحضور والغياب (التّحجُّب واللاّتحجُّب)، ذلكَ بما هِيَ وَحدة انفتاحِ عالَمٍ ماهويٍّ اكتُنِفَ ضِمنَهُ عالَمٌ وقائعيّ سابِق، لتتركَنا هُناك: في فجوةٍ مُلتبِسة، من حيث إنَّنا نُغادِرُ الطَّلل في الحال ونحنُ نَتلفَّتُ خَلَفنا تلفُّتاتٍ تنطوي على أسئلةٍ لمْ ترتوِ بأجوبةٍ شافية بعد.

وعلى النَّحو المُلتبِس ذاته، تتدفَّقُ اهتمامات الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا في ميدانٍ آخَر من ميادين هذا العالَم المُنكشِف أمامَنا: إنَّهُ ميدان الأساليب الوجوديّة المُتَّصلة بالعلاقة مع المرأة، الذي يفتتحُهُ بقوله(1):

7- كَدَأْبِكَ مِنْ أُمِّ الْحُوَيْرِثِ قَبْلَها وَجارَتِها أُمِّ الرَّبَابِ بِمَأْسَلِ

8- إذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ المِسْكُ مِنْهُما نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بِرَيَّا القَرَنْفُلِ

9- فَفَاضَتْ دُمُوعُ العَيْنِ مِنِّي صَبَابَةً على النَّحْرِ حَتَّى بَلَّ دَمْعِيَ مَحْمَلِي

(1) المصدر نفسه، 111 – 112.

إنَّ قاعدة انكشاف الوجود هُنا توحي بدايةً بأنَّها مُؤسَّسة وِفق تركيبٍ بصَريّ للموجودات يأتلفُ إلى حدٍّ بعيد مع كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل، من دونِ أنْ يُمارِس محور انتخاب أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة أيَّ خَرقٍ ناجمٍ عن اختيار أُسلوب بصَريّ ما يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً مُختلِفاً للهِجرة الجدَليّة – العموديّة. إذ إنَّ المرأةَ تحضُر هُنا حامِلةً معها غيابَها، في حين أنَّ الكيفيّات البصَريّة المُنبسِطة لا تكسرُ القاعدة حتَّى الآن؛ بمعنى أنَّ الحنين والشَّوق لهاتين المرأتين المذكورتين بعطرهما الشَّبيه برائحة القرنفل الذي يحمِلُهُ نسيم الصَّبَا لا يُولِّد سوى فِعْلَ البكاء المُتدفِّق بغزارة.

غيرَ أنَّ إيقاعَ هذا (القَبول – الهُروب) المُتحقِّق هُنا، لا يلبَثُ أنْ يُعطَّلَ سريعاً، وذلكَ بالانتقال إلى كيفيّات بصَريّة تبسطُ وَحدة (الآنيّة – الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ) بالصّورة التي تفتَحُ باب الحوار على مصراعيه.

فاللاّفت هو تغيُّر أسلوب الاهتمام بمفردات الجسَد في ميدان (دارة جلجل)[1]، من خلال المُبادَرة التي امتلكتها الآنيّة هنا، من حيث إن الموقف الدّاخليّ للهِجرة قد تقدَّم في هذا السِّياق على ما عداه، ليبدو محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة كأنَّه قد ركَّبَ موجودات المشهد تركيباً بصَريّاً أصيلاً بما هو تركيب كُلِّيّ لفعاليّة الجسَد، الأمر الذي مكَّنَ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر من القبض على عالَمه كما يشتهي. لكنَّ هذا الإيقاع لا يلبث أنْ يتغيَّر مرّة آخَرى ليُدخِلنا ثانيةً في لُعبة الالتباس والزَّيَغان والتَّمويه، وذلكَ عندما يقول[2]:

18- وَيَوْماً على ظَهْرِ الكَثِيبِ تَعَذَّرَتْ عَلَيَّ وآلَتْ حَلْفَةً لم تَحَلَّلِ

19- أفاطِمُ مَهْلاً بَعْضَ هَذَا التَدَلُّلِ وإن كُنتِ قَدْ أَزْمَعْتِ صَرْمِي فأَجْمِلي

20- أَغَرَّكِ مِنِّي أَنَّ حُبَّكِ قاتِلي وأَنَّكَ مَهْما تَأْمُرِي القَلْبَ يَفْعَلِ

21- وإن تَكُ قد سَاءَتْكِ مِنِّي خَلِيقةٌ فسُلِّي ثِيابي من ثِيَابِكِ تَنْسُلُ

22- وما ذَرَفتِ عَيْناك إلاّ لتَضْربي بسَهْمَيكِ في أَعْشَارِ قَلْبٍ مُقَتَّلِ

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، الأبيات 10 – 17، الصفحات 112 – 119.

(2) المصدر نفسه، 119–122.

فها نحنُ نسمعُ هُنا بحّة انكسار (الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ). وها نحن نُبصِرُ هاتين العينين اللّتين تُفتِّتان القلب وتقتلان الشّاعر بضرباتهما الشَّبيهة بضَربات سهام القِمار الخاصّة بالإبل المذبوحة. وها نحن أخيراً نلمسُ حِسَّ الافتراس منبسِطاً في كيفيّة وجود لا تُركِّب سوى الهزيمة التي تنقلب على ما سبَق.

ولكنْ: هل يكتفي امرؤ القيس في عالِمه الجسَديّ هُنا بما خلَّفه حتّى الآن من شواشٍ واضطّراب، ويمضي في طريقه؟ أم يستمرّ في إرهاقِنا بهذه اللُّعبة المُتعِبة؟

لعلَّ الإجابة محسومة في هذا السِّياق، ولا سيما عندما يضَعُنا وجهاً لوجه، ومن جديد، أمام مُغامرة تُعيد تثبيت النَّجاح الكُلِّيّ لِمُبادَرة اللَّحم لديه، على الرَّغم من المَخاطِر والصُّعوبات التي يُواجِهُها لبلوغ ذلك، ونكتفي بالإشارة في هذا الموضِع إلى البيت الثّالث والعشرين[1]،أولِ بيتٍ من هذا المشهد الذي نحن بصدده، والبيت الثّلاثين[2]، آخَرِ بيتٍ منه، إذ يقول فيهما:

23- وَبيْضـةِ خِـدْرٍ لا يُـرَامُ خِبَاؤُهـا   تمتّعـتُ مـن لَهْـوٍ بهـا غيْـرَ مُعْجَـلِ

30 - هَصَرْتُ بِفَوْدَيْ رَأْسِها فتمايَلتْ   عَلَـيَّ هَضِـيمَ الكَشْـحِ رَيَّـا المُخَلْخَـلِ

فمِنَ الواضِح تماماً أنَّ الكيفيّة البصَريّة التي تتركَّب من خلالها الموجودات في هذين البيتين تُعوِّمُ ذلكَ الموقف الدّاخليّ الخاصّ بالهِجرة الجدَليّة – العموديّة، الذي تُموِّه من خلاله الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر المُنبَسَطَ البصَريّ، لتبدو لنا كأنَّها المُنتصِرة في مُبادَرة (الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ)؛ فالشّاعرهو الفائز هنا ببيضةِ خِدْرٍ صعبةِ المَنال، وهو المُتمتِّع بها على مهلٍ، وهي التي في نهاية هذا المشهد تتمايَلُ بخَصرْها النَّحيل، وموضع خِلْخالِها المُكتنِز المُتناسِق، مُنثنيةً نحوَهُ، مُنصاعةً له.

وهكذا، يكاد يترسّخ هذا التَّأويل، ولا سيما من خلال التَّراكُب الجدَليّ المُضاعَف لتلكَ الأبيات الخالدة التي يصف فيها تلكَ المرأة التي فاز بها[3]:

(1) المصدر نفسه، 124.

(2) المصدر نفسه، 129.

(3) المصدر نفسه130– 139.

31- مـُهَفْهَفَةٌ بَيْضَـاءُ غيْـرُ مُفَاضَـةٍ ... تَرَائِبُهَـا مَـصْقُولةٌ كالسَّـجَنْجَلِ

32- كَبِـكْرِ المُقَانَـاةِ البَـيَاضَ بِصُفْرَةٍ ... غَـذَاهَا نَمِـيرُ المَـاء غَيْـرُ المُحَلَّـلِ

33- تَصُـدُّ وتُبْـدِي عَـنْ أَسِـيْلٍ وتَتَّقِـي ... بِنَـاظِرَةٍ مِـن وَحْـشِ وَجْـرَةَ مُطْفِـلِ

34- وَجِـيْدٍ كَجِيْـدِ الـرِّئْمِ لَيْـسَ ... إذَا هِـيَ نَصَّـتْهُ ولا بِمُعَطَّـلِ

35- وَفَـرْعٍ يَـزِينُ المَـتْنَ أَسْـوَدَ فَـاحِمٍ ... أثِيـثٍ كقِنْـوِ النَّـخْلَةِ المُتَعَثْكِـلِ

36- غَـدَائِرُهُ مُسْـتشْزِرَاتٌ إلى العُـلا ... تَـضِلُّ العِقَـاصُ في مُثَنًّـى ومُرْسَـلِ

37- وَكَشْـحٍ لَطِيـفٍ كَـالْجدِيلِ ... وَسَـاقٍ كَـأُنْبُوبِ السَّـقِيِّ المُـذَلَّلِ

38- وتُضْـحِي فَتِيـتُ المِسْـكِ فَـوْقَ ... نَـؤُومُ الضُّـحَى لم تَنْتَطِـقْ عَـنْ تَفَضُّـلِ

39- وتَعْطُو بِـرَخْصٍ غيْرَ شَـثنٍ كَـأَنَّهُ ... أَسَـارِيعُ ظَبْـيٍ أَوْ مَسَـاوِيكُ إِسْـحِلِ

40- تُـضِيءُ الظَّـلامَ بالعِشَـاء كَـأَنَّهَا ... مَنَـارَةٌ مُمْسَـى رَاهِـبٍ مُتَـبَتِّلِ

41- إلـى مِثْلِهَـا يَـرْنُو الحَلِـيمُ صَبَـابَةً ... إذَا مَـا اسْـبَكَرَّتْ بَـينَ دِرْعٍ وَمِـجْوَلِ

42- تَسَلَّتْ عَمَايَاتُ الرِّجَالِ عَنْ الصِّبَا ... وَلَيْـسَ فُـؤَادِيَ عَـنْ هَـوَاكِ بِمُنْـسَلِ

43- أَلا رُبَّ خَصْـمٍ فِيْـكِ أَلْـوَى رَدَدْتُـه ... نَـصِيحٍ عَـلى تَعذَالِـهِ غَـيْرِ مُؤْتَـلِ

إنَّ الطَّبيعة البصَريّة للصُّور الشِّعريّة المُنبسِطة في عالَم هذه الأبيات تحديداً تُتيح للمُتَمعِّن أن يبحث في كينونة الجسَد من خلال الاستعارة بين الموجود تحت اليد، والمنزوع الأُلفة؛ أي في إطار البحث في بلاغة المشهد المُنفتِح هُنا بينَ مَجاز العالَم وعالَم المَجاز، وبالآليّة التي قد تسمح لنا بتنقيح مُحاولاتنا التّأويليّة السّابقة من جديد.

وفي هذا المنحى، يمكننا أن نقف أوّلاً على موجودات هذه الصُّور: فصدر المُهَفْهَفَةِ البيضاء غير المُفاضَة برّاقٌ لامِعٌ كالمرآة (تَرَائِبُها مَصْقُولةٌ كالسَّجَنْجَل)، وهي في بياضِها مثل الثِّمار أوّل نُضجها وقد مازَجَتْها الصُّفرة الرّائقة (كَبِكْرِ المُقاناةِ البياضَ بِصُفْرَةٍ)، أمّا نظرتُها فتشبهُ نظرةَ مهاةٍ مُطفِلٍ، وهو الأمر الذي يجعَل تلكَ النَّظرة أحسَن، في حين أنَّ جيدها كجيد الغزال الخالِص البَياض، وشَعرُها المُسترسِل يُزيِّن ظهرَها بسواده وكثافته كفُروع النَّخل المُزهِرة، أمّا

بطنُها فله استدارةٌ يبدو معها ليِّناً ودقيقَ الخصرِ، بينما ساقُها كساق نبات البَردي الأبيض، وكطراوته لوجوده تحت الماء. وهيَ امرأةٌ كسولٌ لفرط التَّرف في حياتها، ومع ذلكَ فإنَّ فراشَها مُعطَّرٌ من طِيب جَسَدِها، فأصابعُها في نُعومَتِها كيرقات موضعٍ يُسمّى (ظَبْيٌ)، أو كمساويكِ شَجَرِ الإسحل الطَّريّة. وهذه المرأة الكامِلةُ التَّكوين تضيءُ الظَّلام مثل مصباح الرّاهبِ الهادي، فهي القادِرةُ أنْ تُفقِدَ الحليمَ عقلَهُ، وهي التي لن يتخلّى عنها الشّاعر وإن فقد صباه، ولن يمنَعَهُ عنها نُصْحُ النّاصحين له بهجرِها.

والآن: ما الذي يُحيل عليه هذا الشَّرح التَّقليديّ السّابق؟

بدايةً يُمكِنُ لنا أنْ نقول إنَّ آليّة خلق الحُقول المَجازيّة في هذا المشهد لا تخرج مطلقاً عن الصّورة الانعكاسيّة التَّقليديّة التي يتأسَّسُ التَّقاطُع المفهوميّ فيها على علاقة المُشابَهة بينَ طرفين مرجعيَّتهما العالَم الوقائعيّ السّابق (المَعيش)، فالتَّركيب البصَريّ للموجودات مُنبسِط فوق مساحة دلاليّة تشبه الدّائرة المُغلَقة، حيث يبدو فعل الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة شبه حياديّ، في حين أنَّهُ يصعبُ علينا القبض على موقفٍ داخليّ للهِجرة الجدَليّة – العموديّة إلاّ من خلال إحالة المشهد هُنا إلى ما بدا انتصاراً لأَنية (الآنيّة – الجسَد) في المَشاهِد السّابقة.

وهكذا يستمرّ الشّاعر في استدراجِنا إلى فِخاخِهِ الوجوديّة المُموَّهة، فيكشف لنا ظاهراتيّاً عن الموجودات العيانيّة – اليوميّة بما هي مفردات تفتَحُ بالحَدْس الوجوديّ تلكَ البيئة المنبسِطة في عصر ما قبل الإسلام، وفي الوقت ذاته يُحمِّلُ هذا المشهد على كيفيّات وجود كشفيّة – كيانيّة،عندما يقوم الشّاعر بالتَّمويه بقدرته الفائقة على المُبادَرة، واتّخاذ قرار الخُصوصيّة، ومَسك زِمام عالَمه (الجسَد هُنا).

وهذا الالتباس في وَحدة الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا يتكثَّف أكثَر عندما نُبصِر في بلاغة هذا المشهد عناصر شيئيّة تُحيل على سِياق أداتيّ ترابطيّ للموجودات، كالمرآة والثِّمار والنَّخيل والنَّباتات والمَها، إذ لا يبدو أنَّ تلكَ الأدوات على المُستوى الجُزئيّ للصّورة قد تعطَّلتْ منفعَتُها، أو غدَتْ غيرَ قابلةٍ للاستعمال في بيئتها الوقائعيّة.

غيرَ أنَّنا قد نستطيع أنْ نفتحَ ثغراتٍ ما في الدّائرة المُغلَقة السّابقة عندما نتنبّه إلى أنَّ كينونة الاستعارة في هذا المشهد لا تتحقَّق من خلال الصُّور الجزئيّة، إنَّما من خلال بلاغةٍ بصَريّة شاملة تُوظِّف الأداة – الكلمة في إطار منفعةٍ كُلِّيّة تبسطُ أمامَنا امرأةً تمتلئُ من حيث الجوهر الأداتيّ – الوظيفيّ في فضاءٍ مُلتبِس غير قابل للإحالة إلى كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل وحده، لكنَّهُ، في الوقت ذاته، غير قابل للإحالة إلى ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني وحده أيضاً.

هكذا، يبدو كأنَّنا في هذا السِّياق قد زدنا دائرة التَّمفصُل انغلاقاً بدَلاً من فكِّ طلاسمها! فهل يعني كلامُنا هذا أنَّ الشّاعر المُهاجِر بوصفه آنيّةً قد فشل في بلوغ رغباته، وتسيير الأمور وفق خُصوصيَّته الماهويّة، ولا سيما أنَّه من البديهي أنَّنا لا نستطيع الرُّكون إلى فكرة أن هذه المرأة ليستِ امرأةً وقائعيّةً تماماً؟

من هُنا، نستطيع أن نقول إنَّه في الوقت الذي بدا فيه أنَّ التَّركيب البصَريّ للموجودات في المَشاهِد السّابقة المُتعلِّقة بِـ (الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ) يُوهِمُ بالوقائعيّة المُطلَقة، فإنَّنا قد خَلُصْنا من خلال ذلكَ الاضطّراب المُتكرِّر في تعيين حركيّة الهِجرة – الانزياح إلى تعليق الإحالة في الهِجرة الجدَليّة – الأُفُقيّة، ما دامَ اضطّراب الموقف الدّاخليّ الخاصّ بالهِجرة الجدَليّة – العموديّة قد ولَّدَ اضطّراباً واضحاً في كيفيّات الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة.

وانطلاقاً من ذلكَ، فإنَّهُ يُمكِنُ لنا أنْ نِصفَ التَّمفصُل الجدَليَّ القائمَ في هذه المَشاهِد بالزَّيَغان المُستمرّ بينَ إيهامٍ بالمُطابَقة ومُباعَدةٍ دائمة يُرسِّخُه عجز الشّاعر المُهاجِر عن حيازة ما يريده، فهو عَصَبُ تلكَ الفجوة المفتوحة قبل الهِجرة، وهو وسيطُها وخالِقُها البارّ بِفِعْلِ الهِجرة؛ أي بما هي مقام وجودِهِ الجديد المُلتبِس هُنا.

وربّما تكون هذه الرُّؤية الأخيرة خير مدخَل لمشهدٍ يصعُبُ وُلوجُهُ: نعني بذلكَ مشهدَ اللَّيل الذي نزعم أنَّهُ يُمثِّل بُؤرةَ التَّمفصُل الجدَليّ الأكثَر تكثيفاً للهِجرة – الانزياح في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا، إذ يقول فيه[1]:

44- ولَيْلٍ كَموْجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُولهُ   علـــيَّ بـــأنواعِ الهُمُـــومِ ليَبْتَلـــي

(1) المصدر نفسه، 140 – 142.

45- فقُـلْتُ لــهُ تَمَـطّى بِصُلْبِـه وَأَرْدفَ أَعْجَـازاً وَنَـاءَ بِكَلْكَـلِ

46- أَلا أَيُّهَا الَّليْلُ الطَّويلُ أَلا انْجَلِي بِصُبْحٍ وَمَا الإصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

47- فَيَالَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نُجُومَهُ بِأَمْرَاسِ كَتَّانٍ إلى صُمّ جَنْدَلِ

إنَّ ميزة هذا المشهد تَكمُنُ في المَجازيّة الوجوديّة العالية، حيث إنَّ ليلاً يشبه موج البحر في إرخاء ستائر الهموم على الشّاعر يفتَحُ أمامَنا إمكانيّات غنيّة للتَّأويل في الوقت ذاته الذي يُغلِقُها أمامَنا. فمسافة الانتقال من الكشف الظّاهراتيّ (اللَّيل – موج البَحر – إرخاء السَّتائر – أنواع الهُموم – اختبار الشّاعر بها) نحو الحَدس الفاتِح لذلكَ العالَم تكاد تكون شبه معدومة؛ بمعنى أنَّ التَّركيب البصَريّ للموجودات شديد التَّماهي بأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، والمُنتَخَبة على محور الاستبدال البصَريّ. لكنَّ هذا التَّماهي بما هو تمويه بتضييق فجوة التَّوتُّر التي يُديمُها الانزياح بينَ الوجود والموجود، وبما هو مُباعَدةٌ مُضمَرة، فإنَّ هذه المُباعَدة لا تُقدِّم لنا إيهاماً بِمطابَقةٍ ما بقدر ما تُقدِّم لنا دلالاتٍ غامضةً مُربِكة، وغير قابلة للتَّعيين، وهذا هو سِرّ الخُطورة الحركيّة لتمفصُل هذه البُؤرة.

إنَّنا لا نستطيع في هذا المَوْضِع أنْ نقول إنَّ الشّاعر المُهاجِر يُشبِّه محسوساً (اللَّيل) بِمحسوسٍ آخَر (موج البَحر)، وفي الوقت ذاته لا نستطيع أنْ نقول إنه يُشبِّهُ مُجرَّداً بِمُجرَّدٍ آخَر، وهنا تَكمُنُ البلاغةُ البصَريّةُ التَّكثيفيّةُ العاليّة لهذا المشهد. حيث إنَّ حُضور البَحر مع اللَّيل يكشف الهموم التي ابْتُلِيَ بها هذا الشّاعر بقدر ما يحجبها في ظلامهما الدّامس معاً. وفي الإطار ذاته، فإنَّنا لا نستطيع أنْ نقول إنَّ الشّاعر قد أبقى عناصره هُنا في نطاق الموجودات تحت اليد، لكنَّه أيضاً لم ينزَع عنها ألفتها بالكامل.

وعلى هذا النّحو تماماً يلتبِس فِعْلُ الهِجرة – الانزياح في فجوة تمفصُلِهِ الجديد بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني. إذ كيف يُمكِنُ لنا أنْ نفهم الآليّة التي تمَّ من خلالها اكتناف العالَم الوقائعيّ السّابق في العالَم الماهويّ الجديد أمامَ مُستوىً كهذا من الرَّمزيّة والغُموض؟

وبمعنىً أكثَر مُباشرةً: كيف يُمكِنُنا أنَّ نُحيل دلالة الهُموم الوارِدة هنا؟ أو كيف يُمكِنُنا أنْ نُفسِّر حجم هذه الهُموم التي حاصَرتْ الشّاعر المُهاجِر بوصفه آنيّة إلى الحدّ الذي تمدَّدَ فيه اللَّيل واستطال، فبَدَتْ نجومه كأنَّها مُثبَّتة بِصُخورٍ تمنَعُ قُدومَ الصَّباح الذي لن يكون أفضَل وطأةً على الشّاعر من اللَّيل؟

ومُتابَعةً لهذا الشُّروع، ربّما تمنَحُنا الأبيات الآتية لِمشهد اللَّيل فهماً أكثَر وضوحاً، أو ربّما تزيد الزَّيَغان زَيَغاناً! حيث يقول(1):

48- وقِرْبَــةِ أَقْــوامٍ جَعَلْــتُ عِصَــامَهَا عِلَــى كَاهِــل مِنِّــي ذَلُــولٍ مُـرَحَّــلِ

49- وَوَادٍ كَجَـوْفِ العَيْـرِ قفْـرٍ قَطَعْتُـهُ بِــهِ الــذِّئْبُ يَعْـوِي كـالخَلِيْعِ المُعَيَّــلِ

50- فقُلْــتُ لــهُ لَمَّــا عَــوَى: إنَّ شَــأْنَنَا قليــلُ الغِنَــى إنْ كُنْــتَ لمــا تَمــوَّلِ

51- كِلانَــا إذَا مَــا نَــال شَــيْئاً أَفَــاتَهُ وَمَــنْ يَحْتَــرِثْ حَرْثِــي وَحَرْثَــك يهْـزَلِ

لعلَّ مشهد اللَّيل السّابق مَتبوعاً بهذه الأبيات المُتعلِّقة بالذِّئب، هو ما يفتَح الطَّريق واسعاً لِمُقارَبة المُشكلة النَّقديّة التي يُمكِن أنْ نُقيِّمَ من خلالها إلى حدٍّ ما علاقة الشّاعر مع مُحيطِه القَبَليّ – البيئيّ في عالَم هذه المُعلَّقة المُنفتِحة أمامَنا.

وبادئ ذي بدءٍ، لنُلاحظ أوَّلاً أنَّ الشّاعر في كلا المشهدين السّابقين يُؤَنسِنُ اللَّيل والذِّئب، ويُخاطِبهُما بفعل القول في كيفيّات وجود انفعاليّة – وجدانيّة، فهل تحمل هذه المسألة دلالةً ما؟ وبمعنىً أدقّ، هل يُمكِننا أنْ نتساءل مثلاً فيما إذا كان قد افتقَدَ وجودَ أناس حوله كي يُخاطِبَهم؟

وفي هذا المنحى، لنُمعِن النَّظر في تلكَ القِربة التي اعتادَ حَمْلَها على كاهله، والتي أسنَدها إلى أقوامٍ أبقاهم من دون تعيين! ربّما تكون هذه القِربة إجابةً مُباشرةً أو غير مُباشرةٍ يُوضِحُ من خلالها ماهيّة الهُموم التي ابْتُلِيَ بها، خاصّةً عندما يأتي مشهد قَطْعِهِ لذلكَ الوادي القَفر الذي يعوي فيه الذِّئب كالمخلوع من قبيلته، فيجد الشّاعر فيه عزاءً وقد تشابها في أكثَر من صفة، ولا سيما أنَّ كليهما يُبدِّد ما يملك وذلكَ تبعاً لطريقة الحياة المُتفلِّتة التي يحياها.

---

(1) المصدر نفسه، 143 – 146.

وانطلاقاً من هُنا، فإنَّهُ قد يبدو إلى حدٍّ ما أنَّ الشّاعر في كلا المشهدين يعيش عجزاً يُمكِنُ وصفه بِأنَّهُ مُبادَرة اللاّمُبادَرة. إنَّهُ يبدو كالمُستسلِم تماماً: فاهتمامُهُ الميدانيّ لا يتجاوَز الموجودات نحو فِعْلِ انفتاحٍ ماهويّ ما! لكنَّ هذا لا يعني مطلقاً أنَّ العلاقة بينَ محوريّ التَّركيب والاستبدال هي علاقة مُستقرّة، وبالطَّريقة ذاتها في المشهدين. فعلى الرَّغم من بطء اللَّيل المُقيم بِقسوة، يُطالبُهُ الشّاعرُ بِالرحيل (أَلا أَيُّها اللَّيلُ الطَّويلُ أَلا انْجَلِ). ومع ذلكَ، فإنَّ هذا الموقف الدّاخليّ – العموديّ لا يكاد يُحدِث اختراقاً بصَريّاً مُضاداًّ يُوسِّع الفجوة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال في هذا المشهد، حتّى نجِدَهُ يعود ليُؤكِّد أنَّ الصُّبح ليسَ أفضَل وطأةً من اللَّيل!

أمّا في مشهد الذِّئب، فتبدو الفجوة الحاصِلة بينَ المحورين أكثَر عُمقاً، إذ تنبسِط في بداية المشهد أساليب وجوديّة تبدو مُتآلِفة مع تركيب موجوداتِها بصَريّاً، من حيث إنَّ ذلكَ يُموِّه بامتلاك الشاعر قرارَهُ، فهو السّائِرُ في ذلكَ الوادي كالمطرود من قبيلته، أو كالقاطِع صِلَتَهُ بهم عن عَمْدٍ. وهو الذي يعود ليكسرَ الكيفيّة البصَريّة السّابقة عندما يختَتِمُها بقوله (ومن يحترِثْ حَرْثي وحَرْثَكَ يَهْزَلِ)!

وبهذه الصّورة نتساءَل: هل عُدنا من جديد إلى دُوّامة التَّمويه والزَّيغَان والالتباس؟

فمَنْ هُمْ هؤلاء الأقوام الذين يحمل قِربَتَهم؟ هل هُمْ قومه؟ أم هُمْ رمزٌ لكيفيّات التَّوتُّر والصِّراع الوجوديّ الشّامل في عالَم ما قبل الإسلام غير المُستقرّ؟ وهل يحمل الشّاعر هُنا هُموم هؤلاء الأقوام؟ أم إنَّ الهَمَّ يأتيه بسبب تمرُّدِهِ عليهم، ورفضه الانتماء إليهم، خارِجاً من الوجود التَّوسُّطي الزّائف للأنا – الهُمْ، ومُحقِّقاً وجودَ الأنية – الهُوَ الحقيقيّ – الأصيل؟

لكنْ: كيف نُفسِّر في هذه الحالة ما بسطُهُ محور الاستبدال من أساليب وجود تميل إلى الهزيمة والقَبول؟ ومن ثمَّ، هلِ الكيفيّات البصَريّة التي بسَطَها الشّاعربوصفه آنيّة في فِعْلِ الهجرة – الانزياح هُنا تتمُّ على خوفٍ أم عن قلَق؟

لنُحاوِل أنْ نَحُلَّ اللُّغز بِاللُّجوء إلى تمفصُلِ مشهَدٍ آخَر:

في هذا السِّياق لِنَعُد ثانيةً إلى الطَّلل الذي غادَرناه وقد التبَسَ علينا، ونلاحظ أوَّلاً أنَّ مشهد الوقوف عليه، واستعادة صُوَر الفِراق، بما ينطويان عليه من قلَقٍ فرديٍّ خاصّ، هو أمرٌ شديد الصِّلة بالقلَق العامّ المُرتبِط بِطبيعة البيئة وقسوتِها، من حيث إنّنا نستطيع أنْ نقولَ للوهلة الأُولى إنَّ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِرهنا تُمَفصِلُ الطَّلل وِفْقَ سُقوطها في عالَم الهُمْ؛ أي كما اعتادَ الآخَرون على الاهتمام والتَّعامُل معها.

غيرَ أنَّ مثل هذه الرُّؤية تهتزّ بعمق عندما يُكالُ التَّأنيب على الشّاعر المحزون الذي يرى في البكاء شفاءً له (يقولون لا تهلِكْ أسىً وتجمَّلِ). وهنا يحدُثُ الالتباس بين التَّقليد والرَّفض: فأينَ الحدّ الفاصِل بينَ ما يُريده الهُمْ و ما لا يريدونَهُ من جهةٍ أُولى؟ وأينَ يكمُنُ الموقف الدّاخليّ للشّاعر مُنبسِطاً في أساليب بصَريّة مُتفاعِلة مع المُخيِّلة بينَ ما يُرِيدُهُ الهُوَ وما يُرِيدُهُ الهُمْ؟ أو بينَ ما يَقْبَلُهُ وما يفعَلَهُ وما يَقْبَلونَهُ ويَفْعَلُونَهُ؟

وعلى هذا النَّحو، تلتبِسُ علينا إحالة التَّساؤل (فهل عند رسمٍ دارسٍ من مُعوَّلِ؟) إمّا إلى صوت الأنا – الهُمْ الزّائف، سواء أكانَ النّاطق هو الشّاعر، أم كانَ صاحباه هما النّاطقين! وإمّا إلى صوت الأنية – الهُوَ الذي يتمرَّد من خلاله الشّاعر على التَّقاليد، ويتجاوَز البكاء، مُمسِكاً بزمام خصوصيَّته، مُلحِقاً صاحبَيهِ اللاّئمَيْنِ بما يُرِيدُهُ هُوَ؛ أي جاعِلاً منهما قناعاً يُموِّه أسلوبَ وجودٍ يَرومُه.

وهكذا، نغادِر الطَّللَ ثانيةً مُحمَّلين بِالالتباس ذاته، وقد بَدَتْ لنا فجوة مُباعَدَتِهِ ذاخِرةً بِالتَّناقُضات المُتعايشة. ولهذا سنعود من جديد إلى مَوْضِعٍ آخَر قد يُساعِدنا تمفصُله على إيجاد حلٍّ مُقنِع، والمقصود هُنا تلكَ المَشاهِد المُتعلِّقة بالآنيّة (الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ):

لقد رأينا في وقوفِنا السّابق عندَ تلكَ المَشاهِد أنَّ الموقفَ الوجوديّ للشّاعر – الآنيّة بما هو اضطِّراب مُتحقِّق في أساليب وجوده الجسَديّة هُنا قد خلّف وراءَه تعليقاً للحُكم حولَ مُبادَرة اللَّحم الخاصّة به. فإذا كانَ الجسَد هو طريقة حُضور الآنيّة في العالَم، فإنَّ طريقة حُضور جسَد المرأة في تلكَ المَشاهِد بوصفِهِ جسَدَ الآخَر تُمثِّل الكيفيّة التي يُمكِنُ من خلالها تعيين هذا الحُضور في آنيّة المُعلَّقة هُنا. وهو الأمر الذي التبسَ علينا في تلكَ المَشاهِد كما تَبيَّنَ لنا بينَ التَّعامُل مع

الجسَد بوصفِه موضوعاً شيئيّاً موجوداً تحت اليد، أي أمتلكَ جِسْماً، والتَّعامل معه بِوصفه فعاليّة وجود منزوعة الألفة؛ أي أكونُ جسَداً.

ولعلَّ هذا الاضطّراب أبقى علاقة القُرْب – البُعد مع المرأة بوصفِها الآخَر في إطار من الزَّيْغان وصُعوبة التَّعيين، ومن ثمَّ كانت الكيفيّات البصَريّة المُنبسِطة في ضوء ذلكَ مُلتبِسةً بينَ وجود الفانين العيانيّ – اليوميّ الزّائف، ووجود الخالدين الكشفيّ – الكيانيّ الحقيقيّ، وهو التَّمفصُل الجدَليّ الذي بدا واضحاً في وصف المرأة.

ولأنَّ العلاقة (الجسَد – المرأة – الآخَر) لا يُمكِنُ فَصْلُها عن حالة السُّقوط والاهتمام في ميدان محكوم أصلاً بِالعلاقة مع الآخَرين (الهُمْ)، لذلكَ فإِنَّ توجُّهاتنا التَّأويليّة السّابقة المُتعلِّقة بِالمشكلة النَّقديّة تنفتِح بشكلٍ أوسَع هُنا في إطار إشكاليّة الخوف – القلَق، ولنقف في هذا المِضمار عند أبياتِهِ الآتية[1]:

24- تجاوَزتُ أحراساً إليها ومعشراً	علَى حِرَاصاً لو يَسِرُّون مَقتلِي
25- إذَا ما الثُّرَيَّا في السَّماء تَعَرَّضتْ	تَعرُّضَ أثناء الوِشَاحِ المُفصَّلِ
26- فَجِئْتُ وقد نَضَتْ لِنَومٍ ثِيَابَها	لَدَى السِّتْرِ إلا لِبْسَةَ المُتَفَضِّلِ
27- فقالت: يَمينَ اللَّهِ ما لَكَ حيلةٌ	وما إن أرى عَنكَ الغَوَايةَ تَنْجَلِي
28- خَرَجْتُ بها أمشِي تَجُرُّ وَرَاءَنا	عَلَى أَثَرَيْنَا ذَيْلَ مِرْطٍ مُرَحَّلِ
29- فَلَمَّا أجزْنا سَاحَةَ الحيِّ وانْتَحَى	بنا بَطْنُ خَبْتٍ ذي حِقَافٍ عَقَنْقَلِ

مِنَ الواضِح هُنا أنَّ مُغامَرة التَّسلُّل هذه، ثُمَّ خُروج الشّاعر مع المحبوبة بعيداً عن الحيّ، ترتسم تماماً في إطار علاقة غير ودِّيّة مع (الهُمْ) تَصِلُ خُطورَتُها إلى حدِّ القتل. ولذلكَ تنطوي هذه المَشهديّة على تركيب بصَريّ ذي مرجعيّة وقائعيّة واضحة، تقوم في جانبٍ منها على السُّقوط في نوعٍ من الثَّرثرة والزَّمان العُموميّ؛ أي الزَّمان العيانيّ – اليوميّ. وفي الوقت ذاته يبسطُ محورُ الاستبدال أسلوب وجودٍ مُضادّ يقوم على المُبادَرة والتَّحديّ بما هو فِعْلٌ كشفَيّ – كيانيّ، لولا أنَّه لا يتمّ من خلال المُواجَهة، بل خِلسةً؛ أي بما يُشبِه الهُروب. هذا من

---

(1) – المصدر نفسه، 125 – 128.

ناحية، ومن ناحيةٍ ثانية، يُمكِنُ أنْ نقفَ على البيت الثّالث والأربعين الذي يقول فيه[1]:

43- ألا رُبَّ خَصْمٍ فيكَ ألْوَى رَدَدْتُه نَصِيحٍ على تَعذالِهِ غيْرِ مُؤْتَلِ

فهذا البيت يرسمُ ملامِحَ الهُمْ بوصفِهِم خُصوماً لِلشّاعر، من حيث إنَّ فوزه بالمحبوبة يبدو كأنَّه انتصار الأنية – الهُوَ بِما يُحقِّقُهُ من فَرادة وخصوصيّة.

ولكنْ ألا يُمكِنُ أنْ ينطويَ حُضور الهُمْ بكلِّ هذا الخطَر على خوفٍ ما بِقدر ما ينطوي على قلَق؟ ثُمَّ، ألا يدفَعُنا هذا من جديد إلى الكلام عن اختراقٍ مُضادّ من قِبَلِ محور الاستبدال للتَّركيب البصَريّ للموجودات في مشهديْ مُغامَرة التَّسلُّل ووصف المرأة، من حيث إنَّ فجوة الالتباس تزداد بِذلكَ اتّساعاً أكثَر فأكثَر! هذا جانب، أمّا الجانب الآخَر، فيكمُنُ كما نعتقد في الإحالة المُلتبِسة التي وقَفنا عليها لهذه المرأة المُتمفصِلة بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل. إذ يُعيدُنا هذا من جديد إلى الشَّكّ في مدى تفلُّت الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا بوصفِها أنية – هُوَ من سُلطة الأنا – الهُمْ وقائعيّاً، ولا سيما في إطارٍ نسبيّ– احتماليّ تميل فيه كفّة المشهد القائم هُنا لتنبسِط بوصفِها مُتخيَّلاً نحو المجهول!

هكذا ترسم الرُّؤية السّابقة في عملِنا التَّأويليّ هذا ملَمَحَيْن اثنيْن: فهيَ من ناحيةٍ أُولى تؤكِّد أنَّهُ كلَّما كدنا ننسل خُيوط الالتباس، وننفضُ الغُموض عن هذا العالَم الشِّعريّ المُنفتِح أمامَنا، لنركُنَ إلى مُسْتَقَرٍّ ما، تعود الحركة المُتشظِّية لِتزداد تشابُكاً بِصورة قد تدفعنا إلى الاعتقاد أنَّ ذلكَ ليسَ محض مُصادَفة فنِّيّة فحسب؛ أي بما أنَّ عالَم المُعلَّقة هُنا هو عالَم انفتاح ومُباعَدة واختلاف، غيرَ أنَّ ذلكَ يأتي أيضاً ضمن شُبهة إرادة فاعلة لا بوصفِها وعياً أو إدراكاً، لكنْ بما هي كينونة وأساليب وجود بصَريّة هي ذاتُها مشروع وجود الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا؛ أي بوصفِها قد أتقَنَت في هِجرتها اللُّغويّة – المَجازية المُتمفصِلة بينَ دور الخَلق ودور الوساطة لعبةَ الالتباس من خلال تفاعُل التَّأثير الجدَليّ المُتبادَل بينَ أساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) والمُخيِّلة، من حيث إنَّ فضاء التَّمفصُل

(1) – المصدر نفسه، 139.

الافتراضيّ للجَدل التَّراكبيّ المُضاعَف، قد حرَّر بشكلٍ شديد الزَّيَغان شُحنات التِّشظّي الجَماليّ الخَلّاق الخاصّة بالمنطق البصَريّ المموَّه والمموِّه الذي هو من شأن الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا، وذلكَ في انفتاحِهِ الماهويّ نحو المجهول، وهو الملمَحُ الثّاني الذي قادَتْنا إليه تجربتنا التَّأويليّة السّابقة. وبناءً على ذلك، يُمكِنُ لنا أنْ نتساءَلَ عن ملامِح المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة كما بَدتْ حتّى الآن في هذا العالَم الذي نحن بِصدَدِه؟

لقد باتَ مِنَ الأساسيّ في تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للهجرة – الانزياح أنْ نقول إنَّ البُعد الجَماليّ يُبسَطُ من خلال حركيّة التَّمفصُل المُتولِّدة عن الصِّلة المُعقَّدة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال: إمّا عن طريق الاختلاف والمُباعَدة المُضمَرة بما هي في جوهرها التباسٌ وزَيَغانٌ ناجِمٌ عن التَّمويه بتضييق فجوة التَّوتُّر بين الوجود والموجود من خلال نوع من الائتلاف والاستقرار، أو التَّماهي بين محور التَّركيب البصَريّ للموجودات، ومحور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة. أو يتمّ بسطُ ذلكَ البُعد الجَماليّ عن طريق الاختلاف والمُباعَدة الصَّريحة، بما هي في جوهرها التباسٌ وزيَغانٌ ناجِمٌ عن التَّمويه بتوسيع فجوة التَّوتُّر بين الوجود والموجود من خلال الاختراق المُضادّ والمُفاجِئ الذي يهزُّ بواسطته محورُ الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود التَّركيبَ البصَريّ للموجودات.

لكنَّ هذه الآليّة في تخليق الفجوة– الجَمال لا تقف عند هذا الحدّ العامّ كما نعلم؛ بمعنى أنَّ العلاقة المُتأرجِحة بصَريّاً بينَ المُحورين (تماهي– مُباعَدة مُضمَرة وَاختراق– مُباعَدة صَريحة) تنبسِط تبعاً لأكثَر من مُستوىً مُتراكِب بينَ التَّنافُر والتَّجاذُب في العالَم المُنفتِح أمامَنا. ذلكَ لكونِها أصلاً علاقة حركيّة متنقِّلة وغير مُتمركِزة، من حيث إنَّها لا تقوم على وَحدات ثابتة مُحدَّدة ،إنَّما على تشظٍّ ديناميكيٍّ مُتعلِّق بِالفعاليّة الحركيّة النِّسبيّة للمشهد البَصريّ بوصفِه حَدَثاً مُلتَبِساً وزائغاً ومُموَّهاً يُحرِّك المُقارَبة وِفق الخُصوصيّة المشهديّة لِتجربة الخروج الوجوديّة–الجَماليّة المُنبسِطة أمامَنا في تشابُكٍ حركيّ مُتنقِّل. وهو الأمر الذي يُتيح للقراءة أنْ تعيِّن البُؤرة المَشهديَّة المُقترَحَة على نحوٍ مُختلِف في كُلِّ مرّة، لتحتفِظ فجوة الانفتاح والمُباعَدة والاختلاف بناءً على ذلكَ بِحركيَّتها المُراوِغة

والمُداوِرة، مُحتمِلةً دائماً تنقيحاتٍ أو تأويلاتٍ مُتعدِّدة، قد تتعايَش معاً في تمفصُلها الجدَليّ المُتشابِك.

وبِالعودة إلى وَحدة الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا، نجد أنّ علاقة الاضطراب التي أشَرنا إليها من قَبل قد تمدَّدتْ في أكثَر من مُستوىً بسَطَتْهُ الحركيّة المُتشظِّيةِ للتَّمفصُل، وإنْ كانتْ ملامِحُ تلكَ العلاقة المُضطّربة قد ظهَرتْ بِصورةٍ رئيسيّة ضمن مُستويين أساسيين مُتراكِبَيْن، فأوّلاً يُمكِنُ مُلاحظة ذلكَ داخِل المشهد الجزئيّ ذاته. وهو ما نستطيع تلمُّسَهُ بِالعودة إلى تحليلاتنا السّابقة حولَ كُلٍّ من الطَّلل، ومَشاهِد الجسَد – المرأة ، ومشهدَيّ اللَّيل والذِّئب. إذ نُلاحِظ وجودَ إيقاعٍ شبه مُتناوِب تتعايَش تناقُضاته في فجوةالمُباعَدة–الجَمال بينَ التَّماهي والاختراق المُضادّ؛ أي بينَ المُباعَدة المُضمَرة والمُباعَدة الصَّريحة، الأمر الذي يخلق التباساً دائماً في فهم التَّمفصُل الخاصّ بهِجرة الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا، على المُستوى الجدَليّ – الأُفُقيّ للهِجرة بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل، وعلى المُستوى الجدَليّ–العموديّ للهِجرة بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ.

أمّا على المُستوى الثّاني، فقد تولَّد الجَمال من خلال علاقة الاضطّراب بينَ المُباعَدة المُضمرَة والمُباعَدة الصَّريحة على مساحة المَشاهِد عامّة؛ أي بِمعنىً أدقّ، لا يكتفي الخَطّ البيانيّ المُضطّرب للعلاقة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال ببسط العلاقات الكائنة داخل المَشاهِد الجزئيّة وحدها، بل إنَّهُ يبسط العلاقات القائمة بينَ بعض تلكَ المَشاهِد الجزئيّة نفسها، وصولاً إلى بسط العلاقة بين المحورين على امتداد المشهد البصَريّ العامّ لفجوة الوجود الجديد هُنا. من حيث إنَّنا نستطيع تبعاً لذلكَ أنْ نقولَ: إنَّ هذا الاضطّراب شبه المُتناوِب على المُستوى الجزئيّ، وعلى المُستوى الكُلِّيّ، ليسَ سوى الحامِل الجَماليّ في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا للالتباس بما هو مُباعَدة مضمرَة أو صَريحة.

ولعلّ الرُّؤى السّابقة في بُعدَيْها النَّظريّ والإجرائيّ هُنا، تقودُنا إلى مُقارَبَةِ سُؤال الوَحدة (وَحدة المُعلَّقة) الذي انشغَلَ به نُقّاد عديدون، الذي قد يجِدُ ملامِحَ إجابةٍ مُمكِنةٍ في تأويلِنا هذا، من حيث إنَّه يتجاوَزُ جوهريّاً القولَ بِوَحدة البيت، أو وَحدة اللّوحة، أو رأب الصُّدوع الظّاهرة في المعنى من خلال القول بِوَحدة المُناخ النَّفسيّ، أو إحالة الدّلالات المُتشابِكة إلى الطُّقوس الرَّمزيّة – الأُسطوريّة،

بالإضافة إلى اختزال هذه الإشكاليّة، أو تجاهُلِها من خلال المدخل البنيويّ بما ينطوي عليه من مرجعيّات منطقيّة– عِلميّة.

فَمِنَ المسلَّم لدينا أنَّ التَّفسيرات السّابقة تنهَضُ على فهمٍ تراتبيّ سَبَبيّ لمفهوم الوَحدة؛ أي بما هو فهمٌ مُتسلسِلٌ لزمن المُعلَّقة (أسباب ونتائج) قائمٌ على المنطق الصّوريّ بشكلٍ خاصّ، وعلى فكرة مركزيّة الوعي، ووهم الإحضار والإخضاع الميتافيزيقيّ المنطقيّ – العِلميّ بشكلٍ عامّ.

وعلى هذا النَّحو، فإنَّ ما يُمثِّلُ الوَحدة في اعتقادِنا، وبما هي مُتَّصِلة أساساً بِخُصوصيَّة العالَم المُنفتِح أمامَنا، هو ذاتُهُ ما يُمثِّل اللاّوَحدة. ونعني بهذا التَّفسير أنَّ ذلكَ التَّمفصُل الوجوديّ – الجَماليّ المُنبسِط وِفْقَ تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للهِجرة – الانزياح تأسيساً على فهم شَرخ الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بوصفِهِ أوَّلاً تجربة بصَريّة خارِجة تتقوَّم في الحقيقة واللاّحقيقة بما هُما كيفيتا وجودٍ تنفتِحان داخِل وَحدَتِهِ الكشفيّة في آنٍ معاً، وبوصفِهِ ثانياً وَحدة اختلاف ومُباعَدة تتولَّد وِفْقَ تفسيرنا السّابق بِناء على العلاقة المُعقَّدة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال، التي تنتظِم بينَ التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة والاختراق – المُباعَدة الصَّريحة، ذلكَ بما لا يفصل المُستوى الجزئيّ عن المُستوى الكُلِّيّ. وهذا يتَّصلُ جوهريّاً بِمبدأ إلغاء الاختلاف لِمركزيّة الذّات المُتعقِّلة الواعية بما هو مُجاوَزَةٌ لِثنائيّة الذّات – الموضوع داخل عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا.

وبناءً على هذه الرُّؤية، يغدو تفسيرنا للوَحدة الجَماليّة في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا مُتعلِّقاً بما دعوناه الاضطّراب شبه المُتناوِب بما هو في جوهره ليس سوى الالتباس المُتشظّي لذلكَ العالَم – الوَحدة على المُستوى الجدَليّ – الأُفُقي بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل من جهة، وفي كيفيّات وجوده البصَريّة التي تبسطُ الموقفَ الدّاخليَّ الخاصّ بِالمُستوى الجدَليّ – العموديّ بِوصفِهِ يُمثِّلُ ذلكَ التَّفتُّتَ المُستمرَّ لِمركزيّة الذّات من خلال صراع الأنا – الهُمْ الزّائف، والأنية – الهُوَ الحقيقيّ. ولعلَّ هذا الفهم يُفَسِّرُ إلى حدٍّ بعيد الشَّكلَ الإجرائيَّ الذي نهضَتْ عليه مُقارَبَتُنا حتّى الآن، من حيث بدَتْ كأنَّها تقوم على تلكَ التَّراتبيّة السَّببيّة ذاتها، في الوقت نفسه الذي كانت فيه هذه المقاربة تنخرُها من داخِلها.

وفي سياقٍ مُتَّصل، فإنَّنا نُسجِّل في هذا الموضِع تحفُّظاً على تلكَ التَّأويلات التي ترى أن مشهدَ الجواد، وضمنه مشهد الصَّيد[1]، قد انبسَطَ بوصفِهِ الحَلَّ الذي يُرَدُّ به على مشهدي اللَّيل والذِّئب، أو انبسَطَ بوصفِه ردّاً على مشهد الطَّلل الذي يسبقهما بما هو مشهد فقدان الاستقرار والحياة، ومن ثمَّ، بوصفِه ردّاً على صُعوبة القبض على المرأة (الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ) بما هي تثبيت للخُصوبة والطُّمأنينة. والسَّبب في موقفنا هذا يتعلَّق أوَّلاً برفضنا المذكور أعلاه للفهم المنطقيّ – السَّببيّ (الميتافيزيقيّ) لزمانيّة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، ويقوم ثانيّاً على تحليلنا للعلاقة الجماليّة المُعقّدة بينَ محور التَّركيب البصَريّ للموجودات، ومحور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، من حيث إنَّنا قد أظهرنا ذلكَ الاضطّراب والتُّفتُّت داخلَ كلّ مشهدٍ على حدة بينَ المُباعَدة المُضمَرة والمُباعَدة الصَّريحة بما يُلغي جوهريّاً ذلكَ الفهمَ الميتافيزيقيّ لِوَحدة المشهد.

وتتَّضِحُ هذه الرُّؤية بشكلٍ أعمَق عندما نقف تفصيليّاً على مشهد الجواد، وضمنه مشهد الصَّيد كما أشرنا أعلاه، الذي يقول فيه[2]:

52- وَقد أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وُكُنَاتِها … بمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الأوَابِدِ هَيْكَلِ

53- مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقبِلٍ مُدْبِرٍ معاً … كَجِلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ

54- كُمَيْتٍ يَزِل اللبْدُ عن حَال مَتْنِه … كما زَلَّتِ الصَّفْوَاءُ بالمتنزِّلِ

55- عَلَى الذَّبْلِ جَيّاشٍ كَأَنَّ اهتِزَامَهُ … إذَا جَاشَ فيهِ حَمْيهُ غَلْيُ مِرْجَلِ

56- مِسَحٍّ إذَا ما السَّابحَاتُ عَلَى الوَنَى … أَثَرْنَ الغُبَارَ بالكَدِيدِ المُركَّلِ

57- يَزِلُ الغُلامُ الْخِفُّ عن صَهوَاتِهِ … ويُلْوِي بِأَثْوَابِ العَنِيْفِ المُثَقَّلِ

58- دَرِيْرٍ كَخُذْرُوفِ الوَليدِ أُمَرَّهُ … تَتَابُعُ كَفّيْهِ بِخَيْطٍ مُوَصَّلِ

59- لَهُ أَيْطَلا ظَبْيٍ وَساقَا نَعَامَةٍ … وَإرْخَاءُ سِرْحانٍ وَتَقْرِيبُ تَتْفُلِ

60- ضَليعٍ إذَا اْسْتَدْبَرْتَهُ سَدَّ فَرْجَهُ … بِضَافٍ فُوَيْقَ الأرْضِ لَيْسَ بأعْزَلِ

61- كَأَنَّ على المَتْنَيْنِ منْهُ إذا انْتَحى … مَدَاكَ عَرُوسٍ أو صَلَايَةَ حَنْظَلِ

([1]) يُنظَر: المصدر نفسه، الأبيات 52- 69، الصّفحات 146- 158.

([2]) المصدر نفسه، الأبيات 52-69، الصَّفحات 146-158.

62- كَـأَنَّ دِمـاءَ الهَادِيـاتِ بنَـحْرِهِ عُصَـارَةُ حِنَّـاءٍ بشَـيْبٍ مُرَجَّـلِ
63- فَعَـنَّ لنـا سِـرْبٌ كـأنَّ نِعَاجَـهُ عَـذَارَى دَوَارٍ في مُـلاءٍ مَذيَّـلِ
64- فَـأَدْبَرْنَ كـالجِزْعِ المُفَصَّـلِ بَيْنَـهُ بجيـدٍ مُـعَمٍّ في العَشِـيرةِ مُخْـوِلِ
65- فـأَلحَقْنَا بالهَادِيـاتِ وَدُوْنَـهُ جَـوَاحِرُهَا فـي صَـرَّةٍ لـمْ تَـزَيَّـلِ
66- فَـعَادَى عِـداءً بَيْـنَ ثَـوْرٍ وَنَعْجَـةٍ دِرَاكـاً ولـمْ يَنْضَـحْ بِمَـاءٍ فَيُغْـسَلِ
67- فَظَلَّ طُهَاةُ اللَّحْمِ مِنْ بَيْنَ مُنْضِجٍ صَـفيفَ شِـوَاءٍ أو قَدِيْـرٍ مُعَجَّـلِ
68- وَرُحْـنَا يَكـادُ الطَّـرفُ يَقْصُـرُ دُونَـه مَـتى مـا تـرَقَّ الـعَيْنُ فِـيهِ تَسَـفَّلِ
69- وبَـاتَ عَليْـهِ سَـرْجُهُ وَلِجَامُـهُ وَبَـاتَ بعَـيْني قـائماً غيْـرَ مُرْسَـلِ

لعلَّ التَّركيبَ البصَريّ لعناصر الكشف الظّاهراتيّ المُتوضِّعة في هذا المشهد لا يخرجُ للوهلةِ الأُولى عن المُعطيات الوجوديّة التي تفتَحُ من النّاحية الحَدسيّة عالَم الطَّبيعة الصَّحراويّة؛ بمعنى أنَّ المرجعيّة الوقائعيّة تَحْضُرُ بكلِّ زخمها عندما نقوم بتقليب البلاغة المشهديّة المُنبسِطة في ميدان الاهتمام القائم هُنا، فمعظم الصُّور يُمْكِنُ إحالتها من حيث المبدأ على العالَم الوقائعيّ لِتُستَخْدَمَ بِوصفِها موجوداتٍ تحت اليد.

لكنْ: هل يُمكِنُنا أنْ نطمئنَّ إلى هذا الشُّروع، فنُقفِل قراءةَ المشهد الرّاهن عندَ هذا الحدّ؟

إنَّ الشِّعرية البصَريّة العالية التي يمتاز بها هذا المشهد تتحقَّق كما نعتقد من خلال نزع الألفة بوصفِه تعطيلاً لمنفعة الأداة؛ أي بكسر الكلمة – الوجود الخاصّة بحصانٍ لا يُمكِنُ استعمالُهُ في العالَم الوقائعيّ المَعيش. غيرَ أنَّ ذلكَ لا يتمّ على المُستوى الكُلِّيّ فحسب كما رأينا في المشاهد السّابقة، إنَّما يتمّ أيضاً على مُستوى بعض الصُّور الجزئيّة، التي لا نستطيع أنْ نقبضَ على مَجازيّتها من خلال علاقة المُشابَهة الانعكاسيّة، من حيث إنَّ تلكَ الصُّور تجعل التَّمفصُل الجدَليّ للهِجرة – الانزياح يميلُ في هذا المشهد تحديداً نحو المُتخيَّل أكثَر من الوقائعيّ الذي مالَتْ إليه المَشاهِدُ السّابقة. وهذا يدفَعُنا كي نُعدِّل شُروعنا الأخير لنقولَ إنَّ التَّركيبَ

البصَريّ للموجودات هُنا تركيبٌ يُحِيلُ على ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني، أكثَر من الإحالة إلى كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل كما قد نظنُّ للوهلة الأولى.

وفي هذا الإطار، يُمكِنُنا أنْ نُفسِّر مثلاً تشبيه حركة الحصان بالصَّخرة العظيمة التي تنحدر من أعلى، من حيث إنَّ هذه الحركة تبسط عدّة حركات مُتناوِبة مُتضادّة في الوقت ذاته (مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَاً). فالمسألة هُنا لا تنحصِرُ بِتشبيه محسوسٍ وقائعيّ بِمحسوسٍ وقائعيّ آخَر، بل إنَّ علاقة المُشابَهة هي علاقة منزوعة الألفة في الطّرفين معاً؛ بمعنى أنَّ حركة الحصان ليسَتْ وحدها الحركة الإعجازيّة هُنا بقدر ماهي حركة الصَّخرة المُنحدِرة، التي يُفترَض أنَّها ذات مرجعية وقائعيّة كاملة، لكنْ: هل يُمكِنُ لنا أنْ نَجِدَ صخرةً تُحقِّق مثلَ هذا الإعجاز الحَرَكيّ مهما كانَ سُقوطُها عظيماً ومُضطَّرباً في العالَم الوقائعيّ؟

وفي سياق مُتَّصِل، تتتابَعُ الصُّور الجزئيّة لترسُمَ امتلاءَها الجوهريّ في حدِّ ذاتها، فمن مِنّا لا يقِفُ مذهولاً أمام حصان (لَهُ أيطلا ظَبْيٍ وساقا نعامَةٍ وإرْخاءُ سِرْحانٍ وتَقْريبُ تَتْفُلِ)؟ ومن مِنّا لا يُدْهَشُ بضلوعهِ، أو بِذيلهِ الغزير، أو بِلمعانِ ظهره، أو بِسرعتِهِ الخارِقة في كلِّ مرّة يصِفُها هاهُنا الشّاعر المُهاجِر؟

من هُنا، يأتي هذا الائتلاف بينَ الصُّور الجزئيّة والصّورة الكُلِّيّة أساسيّاً في بسطِ حركة جواد مُتخيَّل لا تَمَلّ العين من التَّمتُّع بِحُسنه، وهو ما يتكامَل تماماً مع التَّماهي القائم بينَ محوري التَّركيب والاستبدال في هذا المشهد، من حيث إنَّ الجَمال يتولَّد من خلال التَّمويه بتضييق فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود بما هو في جوهره اختلاف ومُباعَدة مضمرَة يميل من خلالها التَّمفصُل الجدَليّ للهجرة – الانزياح في هذا المشهد نحو ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني، بما هو عالَم المَجاز الماهويّ – المُتخيَّل الذي يفتَحُ بعُلُوِّه الثُّنائيّ مُستوىً وجوديّاً – جماليّاً أعلى التباساً وزَيَغاناً وتمويهاً؛ أي بما هو انبساط التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة بِاتّجاه إمكاناتِها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفِعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول.

وهكذا، ينطوي العُلُوّ الثُّنائيّ بما هو وَحدة انفتاح ومُباعَدة واختلاف يُحرِّض البُعدُ المُتخيَّل فيها آليّات الصِّراع الجدَليّ – الوجوديّ في نمطيْن مُتراكِبيْن من كيفيّات الاستجابة الوجوديّة المُلتبِسة هُنا؛ أي بما هي كيفيّات بصَريّة انفعاليّة –

وجدانيّة، فهو أولاً زمانيّة وجود زائف تتأسَّس على حِسّ الافتراس بوصفِه خوفاً يُولِّدُ هُروباً من مُواجهة حيثيّات الوجود في العالَم بما تبسطه من أسئلة، ذلكَ من خلال تجاوُز هذا الوجود بتثبيت كيفيّات وجود بصَريّة راسِخة ومُستقرّة من جهةٍ أُولى، ومُتسارِعة نحو المجهول بوصفِه مُعادِلاً أُسلوبيّاً (من أساليب الوجود) للاطمئنان والخُلود من جهةٍ ثانيّة.

أما النَّمط الثّاني للعُلوّ الثُّنائيّ فهو زمانيّة الوجود الأصيل المُؤسَّس على حِسّ الفروسيّة بوصفِه قلَقاً يُواجِهُ قُوى الإفناء الماثِلة في العالَم من خلال مُبادَرة تسريع التَّباعُد نحو المجهول بِملاقاتِهِ أُسلوبيّاً آتياً من الأمام.

إنَّ الميزة الجَماليّة الأساسيّة في المُتخيَّل نحو المجهول الخاصّ بِهذا المشهد تَكمُنُ في كيفيّة السُّرعة أوَّلاً وأخيراً، بما تنطوي عليه من زمانيّة مُلتبِسة بينَ الزّمان العُموميّ والزَّمان الأصيل. فالشّاعر المُهاجِر بوصفه آنيّة يختبِرُ هُنا تجربةً مرئيّةً خارجةً ومُتسارِعة، من حيث إنَّهُ يخلُقُ عالَماً جَماليّاً مُتشظيّاً يتماهى فيه الحُضور بِالغياب، والزَّمن بِالسُّرعة – الجَواد مُتباعِداً نحو المجهول.

مِن دون أنْ نتمكَّنَ من خلال هذا العُلُوّ من إنهاء حالة الالتباس المُعتادة في عالَم الآنيّة مُعلَّقة امرئ القيس هُنا فاللَّحْمُ الذي اصطادَهُ الجَواد بِتسارُعِهِ الخارِق نحو المُستقبل هو لحمٌ مُوزَّع بين حِسّ الافتراس وحِسّ الفروسيّة، وطُهاتُهُ وآكِلُوهُ هم جماعةٌ مُعلَّقة غير واضحة المعالَم: فهل تُمثِّل تلكَ الجماعة وهذا اللَّحم حلمَ الاستقرار في بيئةٍ قاسيّة لا ترحم؟ هل يُمثِّلون سلطة الأنا – الهُمْ من حيث إنَّ الشّاعر قد قَدَّمَ لهم أسلوبَ وجودٍ يحقِّق له الالتحاقَ بهم من خلال احتوائهم له بما هو في الوقت ذاته أسلوب وجود يقبَلهُم فيه؟ أم إنَّهُ قد قدَّم لهم أسلوبَ فرادَتِهِ وخصوصيّته من خلال اللّحم، من حيث إنّه بسطَ بذلكَ كيفيّات وجود الأنية–الهُوَ الخاصّة به؟ لكنْ، ثمَّةَ ما يُعلِّق الشُّروع الأخير، إذ إنَّ حركيّة الحصان واللَّحم بقدر ما تُمثِّل مُبادَرة الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا؛ أي حِسّ الفروسيّة، فإنَّها تُمثِّلُ في الوقت نفسه مُبادَرة لامُبادَرة ذلكَ الشّاعر، لِكونِها ليستْ سوى مُبادَرة الحصان ذاته ضمن كيفيّات وجود تنطوي على حِسّ الافتراسّ.

وعلى هذا النَّحو، نكونُ قد عُدْنا من جديد إلى فِخاخ التّمويه والزّيغان والالتباس التي امتازَ بها تمَفصُل هذه المُعلَّقة منذ البداية!

غيرَ أنَّ هذه المسألة تترسَّخ على نحوٍ أوضَح من خلال مشهد السَّيل الذي اعتادَ النُّقاد قراءَتَهُ قراءةً تقليديّة إمّا مِن خلال محاكمته بوصفِه نهاية تُمثّل فهماً زمنياً خطِّياً (مُتَسَلْسِلاً) للمُعلَّقة، أو من خلال وضعه في الجهة المُقابِلة – المُعاكِسة من حيث الدَّلالة للمطلع الطَّلليّ وفق فهمٍ سَبَبِيٍّ يرى أنَّ السَّيلَ يبسط الحياةَ والخصبَ والاطمئنان بوصفِه المُقابِلَ المنطقيَّ للموقف الطَّلليّ الذي يبسط الغِياب والموت وفقدان الاستقرار.

ولكنَّ تأويلَنا لمشهد السَّيل يُعلِّق الأحكام السّابقة في هذا الإطار، من حيث إنَّنا نُقيم العلاقة بينَ المَطلع الطَّلليّ والسَّيل على أُسُسٍ مُختلِفة كما سنجد، ولنقف أوَّلاً عندَ أبيات مشهد السَّيل(1):

70- أَصَاحِ تَرَى بَرْقاً أُرِيكَ وَمِيْضَهُ كَلَمْعِ اليَدَيْنِ في حَبِيٍّ مُكَلَّلِ

71- يُضِيءُ سَنَاهُ أو مَصَابيحُ رَاهِبٍ أَمَالَ السَّلِيطَ بالذُّبَالِ المفَتَّلِ

72- قَعَدْتُ لَهُ وَصُحْبَتي بَيْنَ ضَارِجٍ وبينَ العُذيبِ بُعْدَ ما مُتَأَمَّلِي

73- عَلَى قَطَنٍ بالشَّيْمِ أَيْمَنُ صَوبِهِ وَأَيْسَرُهُ عَلَى السِّتَارِ فَيَذبُلِ

74- فأضْحَى يَسُحُّ الماءَ حَوْلَ كُتَيْفَةٍ يَكُبُّ عَلَى الأذْقَانِ دَوْحَ الكَنَهْبَلِ

75- وَمَرَّ عَلَى القَنَانِ مِنْ نَفَيَانِهِ فأَنزَلَ مِنْهُ العُصْمَ مِنْ كُلِّ مَنْزِلِ

76- وتَيْمَاءَ لَمْ يَتْرُكْ بِهَا جِذْعَ نَخْلَةٍ ولا أُطُماً إلاّ مَشِيداً بِجَنْدَلِ

77- كَأَنَّ ثَبِيراً في عَرانِينِ وبْلِهِ كَبيرُ أُناسٍ في بِجَادٍ مُزَمَّلِ

78- كَأَنَّ ذُرَا رَأْسِ المُجَيْمِرِ غُدْوَةً مِنَ السَّيْلِ والغُثَّاء فَلْكَةُ مِغْزَلِ

79- وأَلْقَى بِصَحْراءَ الغَبيطِ بَعَاعَهُ نُزُولَ اليَمَانِي ذِي العِيابِ المحمَّلِ

80- كَأَنَّ مُكَاكِيَّ الْجِوَاءِ غُدَيَّةً صُبِحْنَ سُلافاً مِنْ رَحِيقٍ مُفلْفَلِ

81- كأن السِّبَاعَ فيهِ غَرْقَى عَشِيَّةً بِأرْجَائِهِ القُصْوَى أَنَابِيشُ عُنْصُلِ

إنَّ أوَّلَ صِلَةٍ نُقيمها بينَ مشهديِّ الطَّلل والسَّيل تنهَضُ على تَشابُهِ الإيقاع الوجوديّ – الجَماليّ لا التَّضادّ المنطقيّ كما جرَتِ العادة. ففي الوقت الذي

(1) المصدر نفسه، 158-165.

اخترَقَ فيه محورُ استبدال كيفيّات الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة محورَ التَّركيب في الميدان الطَّلليّ من خلال أُسلوب وجودٍ مُضادٍّ نَقَلَ الموقف الوجوديَّ الدّاخليَّ من حالة القَبول التَّقليديّ إلى حالة الرَّفض، كذلكَ انبنى مشهد السّيل بِدايةً على تركيبٍ بصَريّ للموجودات يُحيل على البُعد الوقائعيّ – التَّقليديّ، وذلكَ في الأبيات التي صَوَّرت من خلالِها الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر كيفيّة بدءِ المطر وحُدوث السَّيل والنَّتائج التَّدميريّة التي ترتَّبتْ على هذا الأمر، وكُلُّ ذلكَ من خلال بسَط المشهد بشكلٍ يتماهى فيه فعلُ الاستبدال البصَريّ مع التَّركيب البصَريّ، وبِأسلوبِ وجودٍ شبه حياديّ أو سلبيّ (قَعَدْتُ... بُعْدَ ما مُتَأَمَّلي). لكنْ، وبعدَ كيفيّات وجود تصِفُ ما حدَث، بدءاً من الأُفُق الذي اخترَقَهُ البرَق، إلى أمكنةِ المطَر الغزير، إلى الوحوش المذعورة، مُروراً بالسَّيل الذي لم يَترُك جذع نخلةٍ إلاّ واقتلَعَهُ، ولمْ يُوَفِّر بيتاً إلا وهدَّمه، يخترِقُ بعدَ كُلِّ ذلكَ البيتان الأخيران الموقفَ الوجوديَّ السّابِقَ اختراقاً مُضادّاً يُموِّه بتوسيع فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود، ويفتَحُ الماهيّة نحو المجهول من خلال رفضِ الدَّمار الحاصِل، وبسط مُناخٍ جديدٍ قوامُهُ النَّشوةُ والسُّكر والخُصوبة، بما هو رفضٌ لِفِعْلِ الإفناء.

وبهذا التّأويل، تقومُ العلاقةُ بينَ المشهدين على زمانيّة تكرار الاختلاف وفق فَهْمٍ مُركَّبٍ للعُلُوّ الثُّنائيّ بما هو مُستوىً وجوديّ – جَماليّ أعلى التباساً وزَيَغاناً وتمويهاً من خلال المُتخيَّل نحو المجهول. وهذا التَّفسير ينهَضُ على مُستويين:

1- **زمانيّة تكرار الخَراب:** الذي ينبسِطُ عُلُوُّهُ الثُّنائيّ مُلتبِساً بينَ الوجود الزّائف من جهة الزَّمانيّة العموميّة (الخطِّيّة) الخاصّة بِانفعاليّة الخوف والاستسلام لِقُوى الإفناء والخَراب من خلال غِياب الفِعل والمُبادَرة والاختيار، والوجود الحقيقيّ الأصيل من جهة تكرار الخراب بوصفِه زمانيّة مُواجَهة الموت الاستباقيّة بانفتاح أسئلة المُباعَدة القلِقة نحو المجهول، وبما هي كيفيّات بصَريّة مُلتبسة.

2- **زمانيّة تكرار التَّجدُّد:** والذي ينبسِطُ عُلُوُّهُ الثُّنائيّ مُلتبِساً بينَ الوجود الزّائف من جهة الخوف من خلال الاتّجاه نحو المجهول هُروباً وطَلَباً للأمان، والوجود الحقيقيّ الأصيل من جهة مُلاقاة المجهول آتياً من المُستقبل، وقد تكلَّلَ

هذه المرّة بِفعاليّة تغيير وجوديّ ما محمولاً من خلال المُباعَدة هنا بما هي فـــي جوهرِها بسطٌ ضِمنيٌّ لِسؤال الكينونة القلِق نحو المجهول.

وعلى هذا النَّحو، يُعيدُنا التَّراكُب السّابق، وبِطريقةٍ أكثَر تعقيداً، إلى دائـــرة الالتباس المُغلَقة التي تنفَتِحُ في هذا العالَم الشِّعري المُضطّرِب.

وفي ضوء ذلك، يبدو أنَّهُ من الصَّعب تماماً تعيينُ فهمٍ واضحِ المعالِم لِتمفصُل الهِجرة – الانزياح الجدَليّ المُضاعَف بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل بما هو مُؤوَّل بناءً على الآنيّة بوصفِه المنطق البصَريّ المَعيش الذي سيُهاجِرُ مُتردِّداً في اختياراتِهِ المُموَّهة والمُموِّهة إلى عالَم القصيدة (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني بما هو تأويل لِعالَم المَجاز الماهويّ – المُتخيَّل بوصفِه انبساط التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة باتّجاه إمكاناتها الأعلى قائمةً في وجود ما بعد الفعل وجوداً ماهويّاً نحو المجهول. وإنْ كُنّا نُخمِّن من خلال تحليل عالَم الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا أنَّ هذا العالَم يُمثِّل مقاماً (فجوة وجود جديد) شديدَ الوفاء لقاعِدة التَّناسُب الطَّرديّ التي قُلنا من خلالِها إنَّه كُلّما كانَ التَّفاعُلُ المُتبادَلُ بينَ أساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) والمُخيِّلة أكثَر أصالة، كانَ انفتاح المقام الماهويّ – المُتخيَّل على المجهول أكثَر توتُّراً والتباساً وجَمالاً. وهذا ما ظَهَرَ بوضوح بتحرير الشُّحنات الجَماليّة الخَلاّقة في الفضاء الافتراضيّ للجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف من خلال مشهد اللَّيل على وجه الخُصوص لا الحَصر. إذ بقدر ما يصعُبُ علينا أنْ نُحدِّدَ في مُعظَم المَشاهِد مَواضِع التَّردُّد الوجوديّ الخاصّة بالمنطق البصَريّ الذي هو من شأن الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا، فإنَّه في الوقت ذاته يُمكِنُنا أنْ نتحدَّث أوَّلاً عن انبساط توتُّر شديد يستبطِن ذلكَ التَّردُّد المذكور آنفاً، وأنْ نُشير ثانياً إلى وجود شُبهة إرادة فاعِلة أتقَنَتْ في هِجرتها لعبةَ الالتباس والزَّيَغان والتَّمويه لا بوصفِها ذاتاً واعية، بل بوصفِها كيفيّة وجود الآنيّة ذاتها في مقام (مُعلَّقة امرئ القيس هُنا). وهو ما يدفَعُنا إلى القول إنَّ فِعْلَ خَلق المخلوق من قَبل لا يخرج عن قاعدة التَّمفصُل بينَ فِعْلِ الخَلق (دور الخالِق)، و فِعْلِ الوَساطة (دور الوسيط)، وذلكَ وِفْقَ انبساط كيفيّات بصَريّة تُمثِّل تاريخاً كُلّيّاً للالتباس؛ أو بمعنىً أدقّ، وفق أساليب وجود تُؤسِّس صوتَ الشَّعب في تلكَ الحقبة بوصفِه وجوداً جَماليّاً مُضطّرِباً في عالَم

مُتوتِّر قلِق، وبيئة قاسية غير مُستقرّة من ناحية، وبوصفِه من ناحية ثانية وجوداً مُلتبِساً بين سُلطة التَّقاليد وحُلم التَّغيير.

ولعلَّ الصِّلة المُعقَّدة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال هي التي رسَّختْ وجوديّاً وجَماليّاً هذا الالتباسَ القائمَ من خلال إيقاع الاضطّراب شبهِ المُتناوِب بينَ التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة والاختراق – المُباعَدة الصَّريحة. وهذا الفهم يقودُنا إلى القول في هذا السِّياق إنَّ الموقف الدّاخليَّ الخاصّ بالهِجرة الجَدليّة – العموديّة في عالَم هذه المُعلَّقة قد التبَسَ تبعاً لانبساط حركيّة الاضطّراب الزَّائغة من خلال محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، من حيث إنَّ تلكَ الهِجرة بدَتْ زائغةً وصعبةَ التَّعيين، في حين أنَّ الهِجرة الجَدليّة – الأُفُقيّة قد أمكَنَ تحديد بعض ملامحها العامّة من خلال التَّركيب البصَريّ للموجودات بينَ المرجعيّة الوقائعيّة المَعيشة، والمرجعيّة المُتخيَّلة الخاصّة بفجوة الوجود الجديد، من حيث إنَّ كفّة تمفصُل فعل الهِجرة – الانزياح هاهُنا قد مالَتْ لِمَصلحةِ المُتخيَّل نحو المجهول بوصفِه مُحصِّلة جَدليّة مُلتبِسة، وإنْ كانتْ هذه المحصِّلة هِيَ في الوقتِ ذاته عميقة الصِّلة بِمرجعيَّتها الوقائعيّة.

وهكذا، تُفضي بنا هذه الرُّؤية إلى القول إنَّ هِجرة الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا هِجرة أُفُقيّة أكثَر منها هِجرة عموديّة، من دون أنْ يعنيَ هذا التَّعيين الإجرائيّ فصماً لوَحدة التَّراكُب الجدَليّ – المُضاعَف للهِجرة، إنَّما هو على العكس من ذلك، تأكيدٌ على التباس هذا العالَم المُنفتِح بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل أوّلاً، وبينَ الوجود الزَّائف والوجود الحقيقيّ على مُستوىً ثانٍ. ولذلكَ قُلنا من قَبْل إنَّ السِّمة الجوهريّة لهذه المُعلَّقة تَكمُنُ في أنَّها وَحدة اللاّوَحدة بما هي إلغاء لِمركزيّة الذّات المُتعلِّقة من خلال تجاوزُ ثُنائيّة الذّات – الموضوع في مقامها؛ أي بما هي التباس ومُباعَدة واختلاف يحتفي بِمجموعة من الشَّبكات الوجوديّة – الجماليّة المُتشظِّيّة والمُتعايشة معاً في مَواضِع كثيرة على ما فيها من قُوى تجاذُب وتنافُر تُمَفْصِل الفجوة في احتماليّة نسبيّة دائمة الزَّيَغان والمُراوَغة.

وبناءً على كُلِّ ما سبَق، يُمكِنُ لنا أنْ نقول إنَّ مُحاولاتنا التَّأويليّة لم تستطعْ أنْ تقبضَ بِصورة يقينيّة على إجابة شافية بِخُصوص السُّؤال الجوهريّ الشّاغِل (المُهيمِن) في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا، إذ إنَّ صُعوبة ترجيح تأويلٍ

على آخَر أبقَتْ على سبيل المِثال ماهيّة الهُموم التي بثَّتها أساليب وجود الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر فيها غير قابلةٍ للإحالة أو لِلتَّحديد حتّى اللّحظة، من حيث إنَّ هذا الحُضور المُلتبِس لِتمفصُل المُباعَدة – الجَمال هُنا ليسَ سوى غِياب أحضَرَ الغائِب بإبقائه على غِيابِهِ المُستمرّ؛ بِمعنى أنَّ فجوة الالتباس بما هي ذلكَ النَّوسان المُتَوَتِّر بينَ مَجاز العالَم وعالَم المَجاز، قد احتفظَتْ بِحُرِّيّة المجهول بوصفِه ذلكَ اليقين غير المُمكِن، أو بما هو بصيغة أدقّ ذلكَ الغائب غير القابِل لِلإخضاع والتَّعيين.

غيرَ أنَّ استمرار تعليق السُّؤال الشّاغِل هُنا، يعني في الوقت ذاته أنَّ التَّخمينات المُضطّربة الرَّجراجة تعكس دائماً سِرَّ خُلودِ فِعْلِ الهِجرة – الانزياح في عالَم هذه المُعلَّقة المُنبسِطة أمامَنا بوصفِها قد ثبَّتتْ ذلكَ الالتباسَ الوجوديَّ – الجَماليّ الأعلى، مُتَمَفْصِلاً بينَ مَجازَيْنِ انفَتَحا نحو المجهول، في حركيّة أبديّة فوق حَدْسِيّة غيرِ قابلةٍ لِلمُصادَرة النَّقديّة، أو لِلإلحاقِ بِمُتَصَوَّر نهائيّ حاسِم.

مُعلَّقة طرفة بن العبد
مَتاهة التَّمفصُل
وقلَق المُباعَدة نحو المجهول

تنطلِقُ قراءَتُنا في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا من اعتقادِنا الرّاسِخ أنَّ أيّة مُقارَبة لها ستكون محكومةً إلى حدٍّ بعيد بثِقل الموروث الوجوديّ – الرَّمزيّ المُستقرّ في أعماق المُتخيَّل العربيّ العامّ. وهو الأمر الذي يُصادِر مُسبَقاً أيَّ شُروع تأويليّ ساعٍ إلى مُلامَسة جوهر السُّؤال الشّاغِل (المُهيمِن) فيها، من حيث إنَّ هذا الشُّروع سيُعيد على الأرجَح إنتاج ذلكَ الموروث تلقائيّاً، ولا سيما أنَّ الدِّراسات المنهجيّة – المُطابِقة قد اعتادَتِ الخُضوع لِمُسبَقاتٍ ميتافيزيقيّة تتعلَّق في أغلَب الأحيان بِمركزيّة الذّات الواعية المُتيقِّنة في عالَم هذه المُعلَّقة المُنفتِح أمامَنا؛ أي من خلال إخضاع تلكَ الذّات – الموضوع الآخَر لها من ناحيةٍ أُولى، ومن خلال سَعيها لإحضار الوجود من خلال ثالوث الخَمر والجنس والفروسيّة من ناحيةٍ ثانية. وهذا ما يُلصِقُ بها كالعادة صفة التَّمرُّد والعبثيّة، ويُفضي أخيراً من خلال كيفيّات إجرائيّة تبدو كالحلقة المُفرَغة إلى إسقاط أيّة قراءة أو منهج يُفترَض أنَّهما جديدان في فخّ مُطابَقة التَّوجُّهات التَّأويليّة الجامِدة بما هي شُروعات شبه جاهِزة مُسبَقاً.

وعلى هذا النَّحو ، فإنَّ المُنجَز المعرفيّ – النَّقديّ الذي يُوهِم بالاكتمال يتَّصف بِقُدرته الهائلة على عرقلة أيّة إمكانيّة لاختبار التَّجربة المرئيّة الخارجة هُنا، ومَنع آليّات انصهار الآفاق من الاشتغال، بما هي آليّات تتمفصَل وفق طُموح منهجِنا بينَ قراءة الاسترداد (الوساطة الوجوديّة وحفظ النَّصّ – التُّراث)، وقراءة الارتياب (الخَلق وإعادة إنتاج النَّصّ – التُّراث).

وبناءً على ذلكَ، تأتي رغبتُنا الحثيثة بمراجعة الفَهم السّابق تبعاً لِتأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ للهجرة – الانزياح، وذلكَ انطلاقاً من عالَم هذه المُعلَّقة الذي يبسط أمامَنا ثلاثةَ أسالِيب وجود بصَريّة رئيسيّة يُظهِرُها المسحُ الأوَّليّ العامّ، وهيَ: أساليب وجود الأنا – الهُمْ الزّائفة، وأساليب وجود الأنية – الهُوَ

الأصلية، بالإضافة إلى أساليب حِيازة الزَّمن – اللَّذّة بما هي كيفيّات بسط سُؤال الكينونة القلِق، مُنطويةً بطبيعة الحال على أساليب الأنا – الهُمْ والأنية – الهُوَ، أو مُنطويةً عليها تلكَ الأساليب، وذلكَ في وَحدة الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا.

ولِبُلوغ التَّنقيح المرجوّ وفق هذهِ القِراءة، سنعتمِد على آليّة إجرائيّة – إحصائيّة يُمكِنُ وصفُها بأنَّها تشبه اللَّعب على حَبْلَيْن إذا صحَّ التَّعبير المَجازيّ في هذا المَوْضِع:

1- فأوَّلاً، تبدو آلّيتُنا المُقترَحة هُنا، كأنَّها مُنسجِمة مع مُنطلَقات التَّفسير الميتافيزيقيّ – التَّقليديّ السّابق، ذلكَ بوصفِها تتّكئ إجرَائيّاً على التَّناقُض الذي تبثُّه ثُنائيّة الإثبات – السَّلب. من حيث إنَّ هذا سَيُوحِي بوجود طَرَف أوَّل مركزيّ يُمثِّلُ وَحدة الوعي الذّاتيّ، وطَرَف ثانٍ خارجيّ يُمثِّلُ الاختلاف المُنبسِط خارِج وَحدة الذّات المُتيقِّنة. وهو ما يتأسَّس أصلاً على فهمٍ موضوعيّ قائم على ثُنائيَّتَيّ ذات – موضوع وَداخِل – خارِج.

2- أمّا ثانياً، فإنَّ هذه الآليّة، بوصفها تنهَض أساساً على تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ المُتحرِّك داخِل وَحدة التَّمفصُل المُتشظّي هُنا، ستُفضي بنا إلى توظيف التَّناقُض لِنَخر التَّمركُز التَّقليديّ السّابق، و تفتيته من داخِلِه. وهو الأمر الذي سيفتَحُ الطَّريقَ أمامَنا للقبض على المُباعَدة الجوهريّة (فجوة الالتباس) القائمة في عالَم هذه المُعلَّقة.

من هُنا، فإنَّ هذه المُقارَبة لا تهدفُ إلى استبدال بُرهان ما بِبُرهان آخَر، بقدر ما تنشطُ بوصفِها حواراً يعمَل وفق آليّة توصيفيّة – احتماليّة تتراكَمُ إشاراتُها تدريجيّاً، وذلكَ تبعاً لستّة قوانين افتراضيّة تولَّدَتْ إحصائيّاً عن أساليب الوجود البصَريّة الثَّلاثة التي ذكرناها وِفْقَ الجدول الآتي:

$$2 \neq 1$$
$$3 \neq 1$$
$$1 \neq 2$$
$$3 \neq 2$$
$$1 \neq 3$$
$$2 \neq 3$$

الجدول (3)

ومن خلال هذه القوانين سنسعى إلى اختبار أساليب انكشاف الوجود في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا بما هي أساليب ناجمة عن حركيّة التَّمفصُل الخاصّة بِمحوريّ التَّركيب والاستبدال بينَ التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة والاختراق – المُباعَدة الصّريحة كما سنجد في الصَّفحات الآتية:

القانون الأول: أساليب حِيازة الزَّمن –اللَّذّة ≠ أساليب وجود الأنا – الهُمْ:

تتعلَّق الخُطوة الأُولى في عملِنا هذا بما دعوناه أساليب حِيازة الزَّمن – اللَّذّة بوصفِها كيفيّات بسط سؤال الكينونة القلِق بصَرِيّاً بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ. ومن حيث إنَّها تُمثِّل هُنا، أي في القانون الأوَّل، أساليب وجود أصيلة لـِ (الجسَد – اللَّذة – الحُبّ) بما هي مُبادَرة اللَّحم السّاعية إلى الخُروج من ميدان السُّقوط بِاهتمامٍ ينهَضُ على حركيّة حُضور الجسَد بوصفِه كينونة. وهو المشهد البصَريّ الذي سنختبِر علاقته في هذا القانون مع أساليب وجود الأنا – الهُمْ الزّائفة.

وبِدايةً، لننطلِق من أساليب انكشاف الوجود في الأبيات التي يصِفُ فيها الشّاعر المُهاجِر هُنا محبوبته (خولة)، التي تنبثِقُ أصلاً من المشهد الطَّلَليّ، إذ يقول[1]:

6- وَفِي الحيِّ أَحْوَى يَنْفُضُ المَرْدَ شادِنٌ مُظَاهِرُ سِمْطَيّ لُؤْلُؤٍ وَزَبَرْجَدِ

7- خَذُولٌ تُرَاعِي رَبْرِباً بخَمِيلَةٍ تَنَاوَلُ أَطْرَافَ البَرِيرِ وَتَرْتَدِي

(1) المصدر نفسه، 171- 174.

8- وَتَبْسِـمُ عَـنْ أَلْمَـى كَـأَنَّ مُنَـوِّرًا تخَلَّـلَ حُـرَّ الرَّمْـلِ دِعْـصٌ لَـه نَـدِي
9- سَـقَتْهُ إِيـاةُ الشَّمْـس إلاَّ لِثـاَتِـهِ أُسِـفَّ وَلَـم تَكْـدِمْ عَلَيْـهِ بِإثْمِـدِ
10- وَوَجْهٍ كَأَنَّ الشَّمْسَ أَلقَتْ رِدَاءَهَا عَلَيْـه نَقـِيَّ اللَّـوْنِ لَـمْ يَتَخَـدَّدِ

إنَّ موجودات التَّركيب البصَريّ، وقد انكشفَتْ لنا ظاهراتيّاً في هذا المشهد، تفتتِحُ بقُوّة الحَدس ذلكَ الحُضور الكُلِّيّ لـِ (الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ) من خلال وجود المرأة في أساليبَ مُنتخَبة على محور الاستبدال البصريّ بوصفِها كينونةً جسَديّة (أكون جسَداً)، تُمسِكُ من خلالها الآنيّة – الشّاعر المُهاجر هنا زمامَ مُبادَرتها الخاصّة في وجودٍ يستبطِنُ موقفاً داخِليّاً أصيلاً، يخترقُ التَّركيب البصَريَّ لامرأَةٍ أميَل إلى الوقائعيّة (وَفي الحيِّ أَحْوَى يَنْفُضُ الَمرْدَ شَادِنٌ)، ليكونَ حُضورُها هاهُنا ردّاً وجوديّاً فاعِلاً على حَدَثِ الرَّحيل العائد أساساً إلى المشهد الطَّلليّ. من حيث إنَّ هذا الرَّدّ يُقدِّم لنا التَّجربة البصَريّة هُنا لأُنثى تشبه في انتمائها إلى مجموعة الإناث الظَّبيةَ المُنتمية إلى قطيعِها، إذ تتمايَلُ ثقةً وغُنجاً، وتتغطّى بأغصان البرير (ثمر الأراك)، مُتَّصِفَةً بسُمرةٍ في ثغرها الوضّاء، وبوجهٍ حلَّت الشّمس رداءَها عليه خالياً من تجاعيد التَّقدُّم في العُمر.

لكنْ: إلى أيِّ حدّ يستطيع هذا الشُّروع أنْ يصمُدَ خاصّةً في ضوء آليّة منهجيّة تهدفُ أساساً إلى المُراجعة والتَّنقيح باستمرار؟

واستجابةً لهذا التَّساؤل الذي يستبطِن ضِمناً غاياتنا التَّأويليّة هُنا، لنقف الآن أمام الكيفيّة البصَريّة للبيت الشِّعريّ الآتي الذي يجيء مباشرةً بعدَ المشهد السّابق[1]:

11- وَإِنِّي لأُمضي الهَمَّ عِنْدَ احْتِضارِهِ بِعَوْجَـاءَ مِرْقـالٍ تَـرُوحُ وَتَغْتَـدِي

فمِنَ الواضح بِدايةً أنَّ أُسلوب الوجود المُتفاعِل وِفْقَ جدَل التَّأثير المُتبادَل مع المُخيِّلة، والذي يبسط التَّركيب البصَريّ في هذا البيت، يُمثِّل بؤرة بصَريّة مُلتبِسة الدَّلالات تماماً: إذ يُمكننا في هذا المضمار أنْ نُشاهِد بِوضوح، وأنْ نُوَصِّف بدقة،

(1) المصدر نفسه ، 174.

تلكَ الحرَكة وذلكَ الفِعل المُتَّخَذ للتَّخلُّص من حُضور الهَمْ (الهَمْ عند احتضارِه) باللُّجوء إلى ناقة سريعة جدّاً، غير أنَّنا في الوقت ذاته لا يُمكننا أنْ نضبُط شُروعَنا ضبطاً نهائيّاً، ونحن نُواجِه خيارات تأويليّة واسعة لتفسير مصدر هذا الهَمّ المذكور!

ولعلَّ خيَاراتِنا هذه هي التي تمنَحُ آليَّتنا هُنا قدرَتها الدّيناميكيّة، ولا سيما أنَّها آليّة تسعى لتوظيف التَّناقض النّاجم عن ثنائيّة الإثبات – السَّلب لمصلحتها.

وعلى هذا المنحى، فإنَّ الخيار الذي سنقوم بتثبيته مبدئيّاً في هذا السِّياق هو الخيار الذي يُؤكِّد أنَّ الاختراق السّابق في العلاقة بينَ محوريّ التَّركيب والاستبدال بما هو تمويه بتوسيع فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود، التي هي هُنا فجوة اختلاف ومُباعَدة صريحة، لا يلبَثُ ذلكَ الاختراق أن يتغيَّر عندما يُماهي محورُ استبدال أساليب الوجود بما يستبطِنُهُ من موقفٍ داخِليّ محورَ التَّركيب مُموِّهاً بتضييق فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود، التي هي هُنا فجوة اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة. ليكونَ مصدر (الهَمّ) بناءً على تفسيرنا لحركيّة التَّمفصُل مُرتبطاً جوهريّاً بأساليب وجود الأنا – الهُمْ الزّائفة بوصفِها أساليب سُقوط عيانيّة – يوميّة في ميدان مُصادَرة الخُصوصيّة، ومَنع الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر من حِيازة أساليب الزَّمن – اللَّذّة كيانيّاً، بما هي أساليب مُبادَرة اللَّحم (الحُضور الكُلِّيّ للجسَد – اللَّذّة – الحُبّ).

غيرَ أنَّ انفتاح سُؤال (الهَمّ) على التباسٍ عريض، لا بدَّ أنْ يدفَعنا إلى عدم الاطمئنان والقناعة بالتَّفسير السّابق وحدَه، من حيث إنَّه ينبغي علينا أنْ نُتابِعَ تدقيقَ تفسيراتنا من خلال التَّساؤل عن الأُفُق الذي تمتدّ إليه اهتمامات الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا في ميدان هذه النّاقة المُندفِعة بسُرعة بالِغة. وهو الأمر الذي يعني أنْ نُحاوِر في هذا المِضمار التَّجربة البصَريّة التي تبسطها الأبيات الآتية(1):

12 . أَمُـــونٍ كَأَلْـــوَاحِ الإِرَانِ نَصَأْتُـــها عَلَـــى لاَحِـــبٍ كَأَنَّـــهُ ظَهْـــرُ بُرْجُـــد

13ـــ جُمَاليَّـــةٍ وَجْنَـــاءَ تـــرْدِي كأنَّهَـــا سَـــفَنَّجَةٌ تُبْـــرِي لأَزْعَـــرَ أَرْبَـــدِ

(1) المصدر نفسه، 175- 188.

14ـ تُبَـارِي عِتَاقـاً ناجيـاتٍ وَأَتْبعَـتْ   وظِيفـاً وظِيفـاً فَـوْقَ مَـوْرٍ مُعَبَّـدِ

15ـ تَرَبَّعَـتِ القُفَّـيْنِ في الشَّـوْلِ ترْتَعِـي   حَـدائِقَ مَـوْلِيِّ الأَسِـرَّةِ أَغْيَـدِ

16ـ تَرِيـعُ إلى صَـوْتِ المُهِيـبِ وَتَتَّقِـي   بِـذِي خُصَـلٍ رَوْعَـاتِ أَكْلَـفَ مُلْبِـدِ

17- كَـأَنَّ جَنَـاحَيْ مَضْـرَحِيٍّ تَكَنَّفَـا   حِفَافَيْـهِ شُـكَّا في العَسِـيبِ بِمِسْـرَدِ

18- فَطَـوْراً بِـهِ خَلْـفَ الزمِيـلِ وَتَـارَةً   عَلَـى حشَـفٍ كالشَّـنِّ ذَاوٍ مُجَـدَّدِ

19- لها فَخِذَانِ أُكْمِلَ النَّحْضُ فيهما   كَأَنَّهُمَـا بَابَـا مُنِيـفٍ مُمَـرَّدِ

20- وَطَـيُّ مَحَـالٍ كَالْحَنِيِّ خُلُوفُـهُ   وَأَجْرِنَـةٌ لُـزَّتْ بِـدَأْيٍ مُنَضَّـدِ

21- كَـأَنَّ كِنَاسِـي ضَـالَةٍ يَكْنُفَانِهَـا   وَأَطْـرَ قِسِـيٍّ تَحْـتَ صُـلْبٍ مُؤَيَّـدِ

22- لهَـا مِرْفَقَـانِ أَفْـتَلانِ كَأَنَّمـا   تَمُـرُّ بِسَـلْمَيْ دَالِـجٍ مُتَشَـدِّدِ

23- كَقَنْطَـرَةِ الرُّومِـيِّ أَقْسَـمَ رَبُّهَـا   لَتُكْتَـنقَنْ حَتَّـى تُشَـادَ بِقَرْمَـدِ

24- صُـهَابِيَّةُ العُثْنُـونِ مُؤْجَـدَةُ القَـرَا   بَعِيـدَةُ وَخْـدِ الرِّجْـلِ مَـوَّارَةُ اليَـدِ

25- أُمِـرَّتْ يَـدَاهَا فَتْـلَ شَـزْرٍ وَأُجْنِحَـتْ   لهـا عَضُـدَاهَا في سَـقِيفٍ مُسَنَّـدِ

26- جَنُـوحٌ دِفَـاقٌ عَنْـدَلٌ ثُـمَّ أُفرِعَـتْ   لهَـا كَتِفَاهَـا في مُعَـالًى مُصَـعَّدِ

27- كَـأَنَّ عُلُـوبَ النِّسْـعِ في دَأَيَاتِهَـا   مَـوَارِدُ مِـنْ خَلْقَـاءَ في ظَهْـرِ قَـرْدَدِ

28- تَلاقَـى وَأَحْيَانـاً تَـبِينُ كَأَنَّهـا   بَنَـائِقُ غُـرٌّ في قَمِـيصٍ مُقَـدَّدِ

29- وَأَتْلَـعُ نَهَّـاضٌ إذَا صَـعَّدَتْ بِـهِ   كَسَـكَّانِ بُوصِـيٍّ بِدِجْلَـةَ مُصْـعِدِ

30- وَجُمْجُمَـةٌ مِثْـلُ العَـلاةِ كَأَنَّمَـا   وَعَـى المُلْتَقَـى مِنْهَـا إلى حَـرْفِ مِبْـرَدِ

31- وَوَجْهٌ كَقِرْطاسِ الشَّآمِي وَمِشْفَرٌ   كَسَـبْتِ اليَمَـانِي قَـدُّهُ لم يُجَـرَّدِ

32- وَعَيْنَـانِ كالمَـاوِيَّتَيْنِ اسْـتَكَنَّتَا   بِكَهْفَـيْ حِجَـاجَيْ صَـخْرَةٍ قَلْـتِ مَـوْرِدِ

33- طَحُـورَانِ عُـوَّارَ القَـذَى فَتَـرَاهُمَ   كَمَكْحُـولَتَيْ مَـذْعُورَةٍ أُمِّ فَرْقَـدِ

34- وَصَادِقَتَا سَمْعِ التَّوَجُّسِ للسُّرَى   لِهَجْـسٍ خَفِـيٍّ أَوْ لِصَـوْتٍ مُنَـدَّدِ

35- مُؤَلَّلَتَـانِ تَعْـرِفُ العِتْـقَ فِيهِمَـا   كَسَـامِعَتَيْ شَـاةٍ بِحَوْمَـلَ مُفْـرَدِ

36- وَأَرْوَعُ نَبَّـاضٌ أَحَـذُّ مُلَمْلَـمُ   كَمِـرْدَاةِ صَـخْرٍ في صَـفِيحٍ مُصَـمَّدِ

37- وَأَعْلَـمُ مُخْـرَوتٌ مِـنَ الأَنْـفِ مَـارِنٌ   عَتِيـقٌ مَتَـى تَـرْجُمْ بِـهِ الأَرْضَ تَـزْدَدِ

38- وَإن شِئتُ لَمْ تُرْقِلْ وَإن شِئْتُ أَرْقَلتْ مَخافَـةَ مَلْـوِيٍّ مِـنَ القَـدِّ مُحْصَـدِ

39- وإنْ شِئتُ سَامَى واسِطَ الكُورِ رَأْسُهَا وَعامَـتْ بِضَـبْعَيْهَا نَجَـاءَ الْخَفَيْـدَدِ

إنَّ التَّركيب البصَريّ لعناصر الكشف الظّاهراتيّ بما هي موجودات هذا المشهد يرتكزُ على محور أساسيّ تُمثِّله النّاقة بوصفِها أوَّلاً موجوداً من موجودات البيئة الطَّبيعيّة المعيشة في ذلكَ العصر. وثانياً، تفتتِح هذه البُؤرة التَّركيبيّة أساليبَ الوجود المَعيشة هُناك حَدسيّاً، لتنهَض بلاغةُ مشهدِنا هذا للوهلة الأُولى على حاملٍ وقائعيّ، ومن ثمَّ لا تلبَثُ مُحاوَرة التَّجربة المُتمفصِلة أمامَنا أنْ تميل بكفَّة التَّأويل نحو البُعد المُتخيَّل عندما نقوم بِفرزٍ أوَّليّ للكيفيّات البصَريّة المُنبسِطة هُنا.

ولعلَّ الرُّؤية اللافِتة لأيِّ قارئ يُقارِب مشهدَ النّاقة هي ذلكَ الحُضور الواسع للجسَد – الأُنثى من خلال حُضور هذه النّاقة – المركز. إذ يُمكِن لنا من حيث المبدأ أنْ نُشيرَ إلى تلكَ الاستمراريّة الواضحة لضمير المؤنَّث الغائب انطلاقاً من المشهد الأُنثويّ السّابق، وصولاً إلى هذا المشهد.

هذا من جانب، ومن جانب آخَر، فإنَّنا نرى أنَّ حُضور هذا الجسَد – الأُنثى هُنا ينبسِط تبعاً لثلاث كيفيّات بصَريّة رئيسيّة هي:

1- الجسَد الثِّقة – القُوّة.

2- الجسَد العُلُوّ – السُّرعة.

3- الجسَد الاكتناف (الاستقرار – الأمان).

فهذه (النّاقة – الجسَد – الأُنثى) تسعى لحِيازة الزَّمن – اللَّذّة، متُسارِعةَ الحَرَكة، واثقةَ الخُطا، على طريقٍ واضحِ المعالِم، إذ يُؤمَنُ عثارها ما دامتْ كالجَمل في ضخامتها، وما دامتْ تمتلِك جميع مُقوِّمات القُوّة والعُلُوّ والسُّرعة. فهيَ تعدو كالنَّعامة، وتُباري نوقاً مُسرِعاتٍ، وذيلُها كجناحي نسرٍ أبيض عظيم، وفخذاها كأنَّهما بابا قصرٍ عالٍ. كما أنَّ لها مرفقين ملفوفين في بناءٍ متين، ولها ظَهرٌ قوي، ويدٌ كثيرةُ الحَرَكة ذهاباً وإيّاباً. أمّا عَضُداها فَهُما كصفائح الحجارة،

ورأسُها مُرتفِع مُشرِف، وجمجمتُها قويّة مثل سندان الحدّاد، وسمعُها ليلاً حسّاس لأيّة حَرَكة خفيّة أو صوت قويّ على السّواء. ويُضاف إلى ما سبَق أنَّ لها قلباً سريعاً مُتحفِّزاً، كثيرَ النَّبض، شديدَ الذَّكاء، مُكتمِلَ الخَلق بصلابته المُحكَمة الشَّديدة.

وعلى هذا النَّحو، فإنَّ التَّراكيب البصَريّة السّابقة بما تنطوي عليه من ثقةٍ وقوّة، ومن عُلُوٍّ وسُرعة، تتكامَلُ أُسلوبيّاً مع صورة الجسَد – الاكتناف بما يُقدِّمه من استقرارٍ وطُمأنينة وأمان. فالنّاقة كالكناس (بيت الوحش المحفور في أصل الشَّجرة) الذي يُستظَلُّ به ويُلجَأ إليه، ولا سيما أنَّ ظَهرها صلبٌ مُقوَّس بينَ الإبطين. وهي أيضاً كقنطرة الرُّوميّ المُشيَّدة بالقرميد مُكتنِفةً اللاّجئَ إليها، وعَضُداها كصفائح الحجارة التي أُسنِدَ بعضُها إلى بعضٍ، فاستقرَّتْ في بنائها الرّاسِخ، وعينُها كمرآةٍ استقرَّت في الحجاج، أمّا قلبُها فهو كالصَّخرة في إحكامه من حيث إنّه يُمكِن الاعتماد عليه. فهي ناقةٌ متساميةٌ مُتسارِعةُ الحَرَكة تعوم وتسبَح في الماء كما يفعَلُ الظَّليم.

لكنَّ هذا الفَهم البصَريّ للنّاقة – الجسَد هُنا لا يكتمِل إلاّ بحُضور الذّكر في أكثَر من موضِع، فهي كالنّعامة التي تنبري لذكرها الأربد (قليل الشعر)، وهي قادرة على مباراة نوقٍ أصيلات مُسرِعات، وهي أخيراً بلغَتِ الرّبيع والخصب والنّبات فابتْدأت علاقةً مع الذّكر.

وهكذا، تتسارَعُ حَرَكة هذه النّاقة باتّجاه حِيازة الزَّمن – اللَّذة في أساليب وجودٍ تقومُ بلاغَتُها المشهديّة على شعريّة بصريّة عالية التَّكثيف. إذ إنَّ إحالتنا لموجودات التَّركيب البصَريّ المُتَوَضِّعة هنا على كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل؛ أي بوصفها موجودات تحت اليد، لا تكاد تصمُد طويلاً، ليس بالمعنى القائل إنَّ نزع الألفة بما هو تعطيل لمنفعة الأداة يتمّ بكسر الكلمة – الأداة من خلال خلق ناقةٍ كُلّيّة غير قابلةٍ لِلاستعمال في العالَم الوقائعيّ المعيش فحسب، بل إنَّ الأمر يتعدَّى هذا الحدّ بما يتشابه مع حصان امرئ القيس، وذلكَ عندما يتمّ تفتيت السّياق التَّرابطيّ الأداتيّ بدءاً من بعض الصُّور الجزئيّة التي لا نستطيع القبض على مَجازيَّتها من خلال الاكتفاء بتفسيرها وفق علاقة المُشابَهة الانعكاسيّة

المحسوسة، حيثُ يميل فعلُ التَّمفصُل الجدَليّ للهِجرة – الانزياح في تلك الصُّوَر نحو ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني.

وهذا الفهم يظهر بِوضوحٍ في بعض الأبيات: إذ كيف يمكننا أن نُطابِقَ صورةَ ذيلٍ يتداخَلُ مع جناحي نسرٍ عظيم في العالَم الوقائعيّ المعيش؟ أو كيف يمكننا أنْ نشاهِدَ فخذين كأنَّهما بابا قصرٍ عالٍ؟ أو ناقةً كقنطرة الرّوميّ في بنيانها؟ أو قلباً على هذا الشَّكل من الاكتمال المعنويّ والإحكام الخَلقيّ؟ كذلكَ أين يُمكِنُ لنا أنْ نَقَعَ على يدين متواصلتي الحَرَكة جيئةً وذهاباً كهاتين اليدين؟ أو أنْ نلمَحَ جسَداً تتلاقى آثاره وتتباعد كعروة القميص؟

إنَّ مجازيّة هذه النّاقة الجوهريّة، مُتمفصِلةً بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل، قد سمَحَتْ للشّاعر – المُهاجِر بوصفه آنيّةً أنْ يحوزَ زمنَ اللَّذة الأصيل بامتلاكِ فرادَته الحُرّة، أو بمسك زمام خصوصيَّته مُتجسِّدةً في طريقة حُضور ذلكَ الجسَد – اللَّذة بوصفِه مُبادَرة الوجود القريب كيانيّاً البعيد وقائعيّاً. وهو الأمر الذي يعني بلغة حركيّة التَّمفصُل أنَّ التَّركيب البصَري للموجودات بميله نحو المُتخيَّل، بدا أكثَر تماهياً هُنا مع الاستبدال البصَري لأساليب الوجود التي تستبطِن موقفاً داخِليّاً أصيلاً، من حيث إنَّ ذلكَ قد ولَّد تمويهاً بتضييق فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود بما هِيَ فجوةُ اختلافٍ و مُباعَدة مُضمَرة.

لكنْ: إلى أي حدّ يُمكِن لشُروعاتنا السّابقة أنْ تكونَ آمنةً مثلَ تلكَ النّاقة، وذلكَ بِاتّجاه حِيازة زمننا التَّأويليّ الرّاهن بِاطمئنان؟ أو بمعنىً آخَر: هل تبدو مُحاوَرة مشهد النّاقة على هذا النَّحو شديدةَ الإحكام من حيث إنَّنا نُعلِنُ في شُروعٍ نهائيّ أنَّ هذا الأسلوب البصَريّ لا ينفذ إليه أيّ اختراق؟

بالطَّبع ليسَ الأمر على هذا النَّحو التّام؛ إذ إنَّ الطَّرف الثّاني في القانون الأوَّل سيستمرّ تلقائياً في تفتيت وَحدة الطَّرف الأوَّل. وفي هذا الموضع يُمكِنُ لنا أنْ نُلاحِظ أنَّ عمليّة بسط استبدالاتٍ تستبطِن مواقفَ مُضادّة هو أمرٌ واضح نوعاً ما.

ولعلّ ذلكَ يظهر أوَّلياً في الدّلالات غير المُستقرّة التي يُحيل عليها تشبيهُ النّاقة بالسّفينة الجانحة في البيت السّادس والعشرين، وتشبيه طول عنقها بدفّة سفينة في نهر دجلة في البيت التّاسع والعشرين. وإنْ اختُتِمَ المشهدُ بكيفيّة بصريّة

تقوم على التَّوازن من خلال العوم والسِّباحة في البيت التّاسع والثلاثين، غير أنَّ الموقف الوجوديّ الذي يستبطِنُهُ أسلوب الوجود المُتفاعِل مع المُخيلة هُنا، هو موقف يزيغ ويلتبِس مع حَرَكة السّفينة بينَ الخوف الزَّائف والقلَق الحقيقيّ الأصيل.

لكنَّ أساليبَ الوجود التي تبدو أكثَر جذريّةً وعُمْقاً وانقلاباً تبدأ من البيت الثّاني عشر الذي يُحضِرُ مع الإِرَانِ (التّابوت العظيم) قِيَماً وجوديّة يُمكِن إحالتها إلى أساليب وجود الأنا – الهُمْ العيانيّة – اليوميّة الزّائفة. ذلكَ لأنَّ تابوتاً كهذا كانَ يُخصَّص عادةٍ لكبراء القوم، من دون أنْ ننسى أيضاً تشبيهَهُ لفخذيِّ النّاقة ببابَيِّ القصر العالي، وهو الأمر الذي يصبّ في الإطار السّابق ذاته.

غيرَ أنَّ حُضور القِيَمِ الوجوديّة السّابقة من خلال الأساليب البصَرية المُنبسِطة في هذا المشهد يمتدّ أيضاً إلى قيمة الكرم التي أَصرّتْ عليها الآتيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا، فمِنْ أُذُني النّاقة نعرِف أصلها الكريم في البيت الخامس والثلاثين، وفي البيت السّابع والثلاثين نعتٌ آخر لها بالكرم، يليه في البيت الآتي إشارةٌ إلى كونِها تتحاشى السَّوط لعزَّتها، وإنْ كانَ الشّاعر قد حفَّزها على الحَرَكة بالعصا في البيت الثّاني عشر.

وهكذا، ينبسِط وجود هذه القيمة بصَريّاً مُحضِرةً معها أساليب الأنا – الهُمْ العيانيّة – اليوميّة الزّائفة وِفْقَ مَنحييْن اثنيْن: أوَّلهما يتعلَّق بقيمة الكرم بحدٍّ ذاتها، وثانيهما يتعلَّق بِالصِّلة مع (الجسَد – الأُنثى – الآخَر) بوصفها صلة عنفٍ هنا. إلاّ أنَّ ذروة الاختراق الأُسلوبيّ تكمُن في تأويلِنا المُتعيِّن في الأبيات الآتية[1]:

40- عَلَى مِثْلِهَا أَمْضي إذَا قالَ صاَحِبي	ألا لَيْتَنَــي أَفْــدِيكَ مِــنْهاَ وَأَفْتَــدِي
41- وَجَاشَتْ إليه النَّفْسُ خَوْفاً وَخاَلَهُ	مُصاَباً ولوْ أَمْسَى على غيْرِ مَرْصدِ
42- إذَا القَوْمُ قاَلُوا مَنْ فَتَّىً خِلتُ أنَّني	عُنيــتُ فلَــمْ أَكْــسَلْ وَلــمْ أَتَبَلَّــدِ
43- أَحَلْـتُ عَلَيْهــاَ بــالقَطِيع فأجْذَمــتْ	وَقَــدْ خَــبَّ آلُ الأمْــعَزِ المُتَوقِّـــدِ
44- فـذَالَتْ كَمـاَ ذَالَـتْ وَلِيدَةُ مَجْلسٍ	تُــرَى رَبَّهــا أَذْيــالَ سَحــلٍ مُمَــدَّدِ
45- وَلَسْــتُ بِحــَلاَّلِ التِّــلاعِ مَخَافَــةً	وَلَكِــنْ مَتــى يَسْتَرْفِــدِ القَــوْمُ أَرْفِــدِ

(1) المصدر نفسه، 188- 190.

يُوظَّفُ المشهدُ المرئيُّ هُنا تماماً لغايةٍ واحدة؛ إذ تغدو النّاقة بسرعتِها الهائلة وسيلةً لنجدة القوم، في إحضارٍ بالغٍ لِقيمِ الآخَرين الأنا – الهُمْ، من خلال بسط مفهوم النَّجدة بصَريّاً في أساليب تُؤكِّد واقعة ذوبان الشّاعر المُهاجر هنا في وجودٍ توسُّطيّ يميلُ بِزمانيّة ابتعاده عن قومه لتكون زمانيّة هُروب، بعكس ما أراد إثباته، إلى جانب أنَّ زمانيّة نجدته (أي اقترابه من قومه) بوصفِها قيمة من قيم الهُمْ لا تخرج عن هذا المنحى أيضاً. ويُضاف إلى ذلكَ ما يتعلَّق بحُضور قيمة أخرى تتَّصل بتشبيه النّاقة بالجارية المُتبخترة أمام سيِّدها، وهي الصُّور التي تخترِق أساليب حِيازة الزَّمن – اللَّذّة لمصلحة استقطابٍ آخَر قائمٍ في الزَّمانيّة العموميّة للأنا – الهُمْ.

كُلُّ ذلكَ يُفضي بنا إلى القول بنهوض أكثَر من اختراقٍ مُضادّ في هذا المشهد، وذلكَ على مُستوى الموقف الوجوديّ الدّاخليّ الذي تستنبطِه أساليب وجود تميل للزِّيف هُنا، من حيث إنَّها تخترِق التَّركيبَ البصَريَّ المائلَ لِلمُتخيَّل، الأمر الذي يُولِّد تمويهاً بتوسيع فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف و مُباعَدة صريحة.

واستكمالاً لهذا القانون وفق الآليّة السّائرة حتّى الآن، سنقف على المشهد البصَريّ الآتي، إذ يرِد فيه(1):

46- **فإنَّ تبْغِنِي في حَلْقَةِ القَوْمِ تَلْقَنِي**	**وإن تَلْتمِسْني في الْحَوانِيتِ تَصْطَدِ**
47- **مَتَى تَأْتِني أَصْبِحْكَ كَأْساً رَوِيَّةً**	**وإن كُنتَ عَنْها غانِياً فاغْنَ وَازْدَدِ**
48- **وإنْ يَلْتَقِ الحَيُّ الْجَمِيعُ تُلاقِنِي**	**إلى ذِرْوَةِ البَيْتِ الكَرِيم المُصَمَّدِ**
49- **نَدامَايَ بِيضٌ كالنُّجُومِ وَقَيْنَةٌ**	**تَرُوحُ إلينا بينَ بُرْدٍ ومُجْسَدِ**
50- **رَحِيبٌ قِطابُ الْجَيْبِ منها رَفيقةٌ**	**بجَسِّ النَّدامَى بَضَّةُ المُتَجَرَّدِ**
51- **إذا نحْنُ قلْنا أَسمِعِينا انَبرتْ لنا**	**على رِسْلِها مَطْرُوقَةً لَمْ تشَدَّدِ**
52- **إذَا رجَّعتْ في صَوتها خِلْتَ صوْتَها**	**تجاوُبَ أَظْآرٍ على رَبْعٍ ردِ**
53- **وما زَالَ تَشْرَابِي الْخُمورَ وَلَذَّتي**	**وبَيْعِي وإنْفاقِي طَرِيفِي ومُتْلَدِي**

(1) المصدر نفسه، 190- 194.

تنبسِط في هذا الميدان أساليب حِيازة الزَّمن – اللّذّة التي لا تقتصر في هذه المرة على الحُضور الكُلِّيّ للجسَد وحدَه، بل يحضُر احتساءُ الخَمر بوصفِه مُبادَرة تُخرِجها الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا من دائرة مُبارَكة الأنا – الهُمْ، من دونِ أن يعني ذلكَ أنّها لا تنطوي لديها على القيمة الوجوديّة التي تراها رمزاً للكرم، ولكنْ من خلال دفع هذا الفِعل نحو مُواجَهة الآخَر من خلال بسطِ اهتمامٍ آخَر في هذه المُبادَرة – اللّذّة يكمُنُ في تبذير المال الذي لا يمكن أن يُبارِكه الآخَر.

وهذا الانزياح النَّوعيّ لأساليب احتساء الخَمر خارج القاموس الرَّمزيّ – الدّلاليّ لعرب ما قبل الإسلام يتحقّق بمنح الشراب هُنا بُعداً وجوديّاً يقوم على القلَق والرَّفض والمُواجَهة تحتَ العباءة الواسعة لأساليب حِيازة الزَّمن – اللّذّة.

غيرَ أنَّ هذا التَّوجُّه لا يصمُد طويلاً، حيثُ يتمّ بسط كيفية بصَريّة جديدة تستبطِنُ موقفاً وجوديّاً داخِليّاً مُتردِّداً ومُزعزَعاً، أكثَر من كونه موقفاً صلباً واثقاً ضِمْنَ المنحى السّابق. إذ يقول[1]:

54- إلى أَنْ تَحَامَتْنِي العَشِيرَةُ كُلُّهَا وأُفْرِدْتُ إِفْرَادَ البَعِيرِ المُعَبَّدِ

55- رَأَيْتُ بَنِي غَبْرَاءَ لا يُنْكِرُونَنِي ولا أَهْلُ هَذَاكَ الطِّرَافِ المُمَدَّدِ

ففي مُقارَبتنا لهذين البيتين نرى أنَّ حُضور الآخَرين (الوجود مع) فيهما يُشكِّل ما يُشبِه الحصارَ على أيّة إمكانيّة لانبساط رفضٍ ما لقِيَم الأنا – الهُمْ الزّائفة. ولذلكَ فإنَّ هذا الرَّفض يظلُّ، في حالة تعويمهِ، هَشّاً، تُفتِّتُهُ الكيفيّة البصَريّة التي يلتحِق فيها الشّاعر المُهاجر بفكرة قبول آخَر ما له في البيت الخامس والخمسين، بما يُرجِّح سعيَهُ الأُسلوبيّ لأنْ يُكتَنَفَ في وجودٍ ما يُحال على الهُمْ.

وهكذا، نصل إلى الخطوة الأخيرة في مُقارَبة القانون الأوّل، حيث يُمثِّل المشهد الآتي البؤرة المثاليّة للتّأويل التّقليديّ الرّاسخ الذي حفِظَ باستمرار صورة (النَّصّ – التُّراث – مُعلَّقة طرَفة بن العبد) مُتعيّنةً حول ذاتيّة العبثيّة المُتمرِّدة، إذ

([1]) المصدر نفسه، 194.

يبسط أمامَنا في هذا الميدان فلسفته الحياتيّة المُبادِرة، التي يحوز من خلالها الزَّمنَ – اللَّذّة، مُضيفاً إلى الخَمر والجنس موضوعة الفروسيّة، حيث يقول[1]:

56- أَلا أَيُّهَذَا اللاَّئمِي أحضُرَ الوَغَى وأنْ أشْهَدَ اللَّذّاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي؟

57- فإنَّ كُنْتَ لا تَسْطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتي فَدَعْنِي أبادِرْهاَ بماَ مَلَكَتْ يَدي

58- فَلوْلاَ ثَلاَثُ هنَّ منْ عيشَةِ الفَتَى وَجَدِّكَ لم أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُوّدي

59- فَمنهُنَّ سَبْقى العاذِلاتِ بِشَرْبَةٍ كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ

60- وَكَرِّي إذَا نادَى المُضَافُ مُجنّباً كَسِيدِ الغَضَا نبَّهْتَهُ المُتَوَرِّدِ

61- وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ والدّجْنُ مُعْجِبٌ بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الْخُبَاءُ المُعَمَّدِ

62- كأنّ البُرِينَ والدَّمَاليجَ عُلِّقَتْ على عُشَرٍ أَوْ خِرْوَعٍ لمْ يُخَضَّدِ

لكنَّ هذا الفهم المُطابِق يعودُ من جديد ليخضَعَ لتفتيت وحدته عندما يَحضرُ الآخَرُ من جديد نازِعاً عن الآنيّة – الشّاعر المُهاجر هُنا صفةَ التَّمرُّد المُطلَق. ولا سيما عندما يلجأ إلى أسلوب وجوديّ يبدو من خلاله مُلتحِقا بكيفيّات الأنا – الهُمْ، وذلكَ من خلال المُحاجَجة والتَّسويغ ومُحاولة الإقناع، فيقول[2]:

63- كَرِيمٌ يُرَوِّي نَفْسَهُ فِي حَياتهِ سَنَعْلَم إنْ مُتْنَا غداً أَيُّنَا الصَّدِي

وعلى هذا النَّحو ، ينتقل المشهد الخاصّ بثالوث العيش لدى الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا من علاقة تقوم بينَ مُحوريّ التَّركيب والاستبدال لِفعل الهِجرة – الانزياح على التَّمويه بتوسيع فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود (مُباعَدة صريحة)، إلى التَّمويه بتضييق تلك الفجوة، ليكون تمفصُلها هنا تمفصُلَ اختلاف و مُباعَدة مُضمَرة.

وبالإضافة إلى ما سبَق، فإنَّ هذا الاختراق الذي ينزع إلى حدٍّ بعيد صفة التَّمرُّد والعبثيّة عن الآنيّة – الشّاعر المُهاجر هُنا، يتأكَّد من جديد عندما ندخل مع الشّاعر ميدان اهتمامه المُنبسِط في مَعمَعة الصِّراع مع الآخَر، وبما هو في

(1) المصدر نفسه،195– 197.

(2) المصدر نفسه، 198.

تأويلنا هذا اقترابٌ من زمانيّة السُّقوط العيانيّ – اليوميّ، مُتمثِّلاً بصورة رئيسيّة في خلافه مع ابن عمِّه اللاّئم له كما سنجد لاحقاً.

القانون الثّاني: أساليب حِيازة الزّمن – اللَّذّة ≠ أساليب وجود الأنية – الهُوَ:

يبدو القانون الثّاني في تأويلِنا هذا كأنَّه يقوم بفعل انقلاب على القانون الأوّل، من حيث إنَّه يعكس آليّة المُقارَبة المُفتِّتة لوَحدة الذّات من خلال استكمال تسلُّل التَّناقض بما هو أساليب وجود بصَريّة تلغي الفاصل الوهميَّ بينَ الذّات والموضوع في وَحدة الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا، وهو الأمر الذي يُعيد فتح النِّقاش على آفاقٍ وأسئلة تأويليّة غير قابِلة للاكتمال.

وانطلاقاً من ذلك، يُمكننا أنْ نقول إنَّ ما فسَّرناه في المشهد الأُنثويّ المُمتدّ من البيت السّادس إلى البيت العاشر بوصفِه حِيازة أصيلة للزَّمن – اللَّذّة، من خلال امتلاك فعاليّة المُبادَرة الخاصّة التي تبسط علاقة اختراق بينَ محوريّ التَّركيب والاستبدال، قابلٌ للمُراجَعة والتَّنقيح وفق آليّاتنا في هذا المضمار. وهذه الرُّؤية تقوم على إمكانيّة النَّظَر إلى الحِيازة السّابقة بوصفِها تنتمي إلى أساليب وجود عيانيّة – يوميّة زائفة بما هي أساليب تُحضِر وتُخضِع الجسَد – اللَّذّة أداتيّاً؛ أي بوصفِه موجوداً تحت اليد (أمتلك جِسماً) في إطار من اللاّمُبالاة القائمة على الثَّرثرة والقيل والقال وحُبّ الاطّلاع.

وبناءً على هذا الفهم، تتشكَّل العلاقة بينَ المحورين على التَّماهي والمُباعَدة المُضمَرة، التي لا يلبث انبساط البيت الحادي عشر أنْ يُحدِث فيها اختراقاً مضاداً إذا قُمنا بتأويله من جهةٍ كشفيّة – كيانيّة أصيلة، تنزع أُلفة (الهَمّ) بتفتيت مُطابَقته مع الخوف والهُروب، وفتحه على قلَق المُباعَدة والأسئلة اللاّمحدودة التي تبسطها مُبادَرة الأنية – الهُوَ السّاعية لامتلاك زمام الخُصوصيّة في إطارٍ وجدانيّ فاهِم. وهو ما يُموِّه بتوسيع فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود بما هي هُنا فجوة اختلاف و مُباعَدة صريحة.

وبالانتقال إلى مشهد (النّاقة – الجسَد – الأُنثى)، فإنَّنا نستطيع أنْ نَمضي في خيارٍ تأويليّ آخَر ينزَعُ عن ميدانها صفة الاهتمام الأصيل، ويُسقِطها في شكلٍ من أشكال الانسحاب الوجوديّ والهُروب الزّائف، من خلال ما يُمكِن أن تُمثِّله

رغبة حِيازة الزَّمن – اللَّذّة من تعطيل للمُبادَرة في ضوء تلك السُّرعة المُستقيلة من مُواجهة حيثيات الوجود في العالَم، بما هي سرعةٌ تدلُّ على الرّيبة والخوف وحبّ الاطلاع. من هنا يأتي وقوفُنا المُتَأنّي على دلالات السَّفينة غير المُستقرّة، ومن هُنا تأتي إشارَتُنا بِخُصوص التَّناقُض في انبساط قيمة الكرم الوجوديّة بينَ الضَّرب بالعصا وتحاشي السَّوط. ولعلَّ ذلكَ هو ما يُمهِّد لنا طريق المُحاوَرة باتّجاه تأويل مشهد النَّجدة بوصفِه اختراقاً مُضاداً يسعى من خلاله الشّاعر المُهاجر هُنا إلى التَّمفصُل في عالَمٍ جديد يمتلك في ميدانه فرادَته الأصيلة من خلال مُبادَرة الأنية – الهُوَ الكشفيّة – الكيانيّة، وهو ما يُديم فجوة الانزياح بينَ تركيبٍ يميل في إحالته إلى المرجعيّة المُتخيّلة، واستبدالٍ يستبطِنُ موقفاً وجوديّاً أصيلاً، من حيث إنَّ تمفصُلَ المُحورين ينبسِطُ في علاقة تماهٍ من خلال التَّمويه بتضييق فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود بما هي فجوة اختلاف و مُباعَدة مُضمَرة.

وعلى النَّحو ذاته، يأتي مشهد احتساء الخَمر و حُضور الجارية بما يحمِله من أساليب ساعية لحِيازة الزَّمن – اللَّذّة، ليُؤوَّل في شُروعِنا هذا بوصفِه مشهداً يدلّ على تعطيلٍ لمُبادَرة الاهتمام الأصيل من خلال نمَطٍ من السِّياق الأداتيّ التَّرابطيّ الذي يُخضِع الموجودات، من حيث إنّها تغدو موجوداتٍ تحت اليد تمَّ إحضارُها من خلال الثَّرثرة والقيل والقال.لكنَّ الاختراق المُضادّ يأتي في البيتين الرّابع والخمسين والخامِس والخمسين عندما تنهَضُ مُبادَرة الأنية – الهُوَ الأصيلة في مُواجهةٍ تحتفي بالرَّفض والإفراد والاختلاف.

وهكذا، فإنَّنا نستطيع في الإطار ذاته أنْ نُعيد تفسير المشهد المُمتدّ من البيت الثّامن والخمسين حتى البيت الثّاني والستين، الذي دعوناه البُؤرة المثاليّة للتَّأويل التَّقليديّ الرّاسِخ، من حيث إنَّنا نُزعزِع في تأويلِنا له في هذا السِّياق الفهمَ القائم على مفاهيم التَّمرُّد والعبثيّة. وهو ما يتمّ من خلال تأويل أساليب حِيازة اللَّذّة بمعناها الواسع بوصفِها نمَطاً غير أصيل من الانسحاب الوجوديّ السّاقط في ميدان الثَّرثرة والرّيبة وحُبّ الاطّلاع؛ أي بما هي أساليب تُحضِر اللَّذّة لتكون خاضعةً تحت اليد. لكنَّ تأويلاً جديداً لقيمة الكرم في البيت الثّالث والسِّتين يُعلِّق هذا الشُّروع، من حيث إنَّه يهزُّ العلاقة بينَ المحورين من خلال اختراقٍ مُضادّ

يبسط الكرمَ هُنا بوصفِه فعاليّة تُبادِر من خلالِها الأنية – الهُوَ للقَبض على زمام خُصوصيَّتها مُجاوِزةً مُطابَقة قيمة الكرم مع قِيَمِ الآخَرين، ذلكَ ببسطها منزوعةَ الألفة؛ أي بما هي قيمة استباقيّة نحو في الموت في هذا الموضِع.

القانون الثّالث: أساليب وجود الأنا – الهُمْ ≠ أساليب حِيازة الزَّمن – اللَّذّة:

يُمثّل المشهدُ الطَّلليّ مُتضمِّناً رحلةَ الظَّعائن ميداناً جوهريّاً من ميادين التباس فجوة هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا؛ حيث إنَّنا سنقوم من خلال آليَّتنا التَّأويليّة التي نحن بصددِها بمقاربته بأكثَر من شُروع، وهاكم أبيات هذا المشهد[1]:

1- **لِــخَوْلةَ أَطْـلالٌ بِبُـرْقَةِ ثَهْمَـدِ ... تَلُوحُ كبَاَقي الوَشْمِ في ظاَهِرِ اليَدِ**

2- **وُقُوفاً بهـا صَحْبي عَلَـيَّ مَطِـيَّهُمْ ... يقُولُـونَ لا تَـهْلِكْ أَسَـىً وَتجَلَّـدِ**

3- **كَـأَنَّ حُـدوجَ المَاَلكيَّـةِ غُـدْوَةً ... خَـلاَيا سَـفينٍ بالنَّوَاصِفِ مِـنْ دَدِ**

4- **عَدَوْلِيَّـةٌ أَوْ مِـنْ سَـفينِ ابـنِ يامِـنٍ ... يجُـورُ بهـاَ المـلاَّح طَـوْرًا ويَهْتَـدِي**

5- **يَشُـقُّ حَبـاَبَ المـاءِ حَيـزُومُهـاَ بهـاَ ... كمـا قَسَـمَ التُّـرْبَ المُفايـلُ بـاليَدِ**

إنَّ التباس هذا المشهد يبدأ من التّشبيه الشّهير في البيت الأوّل، فأطلالُ خولة مرسومةٌ كالوشم الخالد على اليد، وتفسيرُ هذا التَّشبيه ضمن قانوننا الثّالث يذهب إلى الاعتقاد أنَّ إلحاق الطَّلل بالوشم من خلال نقشه على اليد يُدخله ضمن سياق ترابطيّ أداتيّ، ويستنزفه في العيانيّ – اليوميّ المَعيش، ولا سيما أنَّ ما يلي هذا التَّشبيه ينطوي على حُضور الأنا – الهُمْ الزّائف بما يُمثّله هذا الحُضور من قَبول وهُروب (يقولونَ: لا تهلِكْ أسىً وتجلَّدِ). ومن ثمَّ، لينبسطَ مشهدُ الرَّحيل ويُختَتَمَ بالتَّسليم راسماً عودةً جديدة لليد، لكنْ متروكةً هذه المرّة لِلُعبة المُقامَرة (كما قَسَمَ التُّرْبَ المُفايِلُ باليَدِ). وهذا الفهم الذي يرى أنَّ علاقة المحوريّن تقومُ على التَّماهي والمُباعَدة المُضمَرة لا يلبَث أنْ يُخترَق عندما نعود إلى تأويل أبيات الأُنثى (من البيت السّادس حتّى البيت العاشر) بوصفِها أساليبَ حِيازةِ الزَّمن – اللَّذّة بأصالة، وكذلكَ عندما نؤكّد ذلكَ باستعادة تأويلنا لمشهد النّاقة – الجسَد بوصفِه مُبادَرة القبض على تلكَ الأساليب الخاصّة بالزَّمن – اللّذّة، من حيث إنَّ

(1) المصدر نفسه، 169- 171.

العلاقة بينَ المحورين تُفضي بناءً على هذه الرُّؤية إلى صِلَةٍ قائمةٍ على الاختراق والمُباعَدة الصَّريحة.

وسيراً في هذا المنحى، يُمكِننا أنْ نعودَ من جديد إلى شُروعنا الخاصّ بأبيات النَّجدة (من البيت الأربعين حتّى البيت الخامس والأربعين) بما تُمثِّله هُنا من حُضور بصَريّ لِقيَم الآخَرين الأنا – الهُمْ، والتحاقٍ زائفٍ بالوجود التَّوسُّطيّ، وهو ما يُؤسِّس علاقة المحوريّن في ميدان هذا المشهد بوصفِها علاقة تماهٍ ومُباعَدة مُضمَرة لا تلبَثُ أنْ تتغيَّر تلكَ العلاقة وفق الكيفيّات البصَريّة التي تنبسط في مشهد الخَمر – الجارية (من البيت السّادس والأربعين حتّى البيت الثّالث والخمسين)، ذلكَ بالعودة إلى شُروعنا القائل بأصالة الاهتمام البصَريّ في تمفصُل هذه الأبيات بوصفِها سعياً لحِيازة الزَّمن – اللَّذّة. وهو ما يجعَلُ علاقةَ المحوريّن علاقة اختراق و مُباعَدة صريحة.

وبِالمِثل، فإنَّ العودة إلى تأويلِنا الخاصّ بالبيتين الرّابع والخمسين والخامس والخمسين القاضي بفهم الحُضور المُزدوج للعشِيرة الرّافضة له، والآخَرين القابلين له، بوصفِه حُضوراً لِقيَم الأنا – الهُمْ الزّائفة محمولةً في أساليب وجود عيانيّة – يوميّة تنطوي على الرّيبة والخوف.

لكنَّ ما يخترِق هذا التَّوضُّع بينَ المحورين (التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة) يكمُنُ أوَّلاً في تساؤله المشروع في البيت السّادس والخمسين (هل أنت مُخلدي؟)، وفي عجز أي إنسان عن دفع منيَّته كما يقول في البيت السّابع والخمسين، ليبسطَ بعدَ ذلكَ (من البيت الثّامن والخمسين حتّى البيت الثّاني والسِّتيّن) أساليبَهُ الوجوديّة الأصيلة بما تنطوي عليه من فعاليّات مُبادَرة حقيقيّة تسعى لحِيازة الزَّمن – اللَّذّة بمعناها الواسع؛ أي بما هي ثالوث الخَمر والجنس والفروسيّة في سِياقنا هذا.

القانون الرّابع: أساليب وجود الأنا – الهُمْ ≠ أساليب وجود الأنية – الهُوَ:

يحتفِظ مشهد الطَّلل في هذا القانون (كما في القانون السّابق) بالتَّأويل ذاته القاضي بانبساط أساليب بصَريّة تميل إلى القَبول، والهُروب من مُواجهة قوى الإفناء الوجوديّة باللّجوء إلى كيفيّات عيانيّة – يوميّة لا تخرج عن إطار الرّيبة والخوف والقيل والقال (يقولونَ: لا تهْلِكْ أَسَىً وَتجَلَّدِ) بما هي طرائق وجود

توسطيّة زائفة. وتبعاً لذلكَ يأتي الاختراق بدءاً من مشهد الأُنثى (من البيت السّادس حتّى البيت العاشر) بوصفِه ميداناً لمُبادَرة الاهتمام الحقيقيّ، ومسكِ زمام الخُصوصيّة؛ أي بما هي أساليب وجود الأنية – الهُوَ الفريدة. ويُستكمَل هذا الاختراق في أبيات النّاقة – الجسَد بوصفِها تجاوُزاً لـِ (الهَمّ) من خلال مُبادَرة الخُصوصيّة الأصيلة، التي تنزع الأُلفة، وتطلِقُ النّاقة خارجَ ميدان الموجود تحت اليد.

غيرَ أنَّ قيمة الكرم في أكثَر من بيت، ولا سيما بما ينطوي عليه تابوت الكبراء من دلالات بصَريّة معيشة، تعود لتُفتِّت الشُّروع السّابق من خلال انبساط أساليب وجود الأنا – الهُمْ الزّائفة، ومن ثمَّ، فإنّ ذلكَ لا يستمرّ طويلاً، إذ تُحضِر أبياتُ النجّدة مُبادَرة الأنا – الهُوَ الأصيلة (إذا القوم قالوا من فتىً...) (ولَسْتُ بِحَلاَّلِ التِّلاعِ مَخَافَةً...)، لنعود بذلكَ إلى مِضمار المُباعَدة الصَّريحة.

وفي الإطار ذاته، يُمكِن لنا أنْ نعودَ إلى التَّأويل السّابق الخاصّ بالبيتين الرّابع والخمسين والخامس والخمسين بما يكتنفه من التحاقِ بأساليب وجود الأنا – الهُمْ الزّائفة، ليأتيَ الاختراق بدءاً من البيت السّادس والخمسين (هل أنتَ مُخلدِي؟)، وحتّى البيت الثّالث والسّتين، حيث ينبسط المشهد المثاليّ للتَّأويل التَّقليديّ مُقدِّماً ثالوث الخَمر والجنس والفروسيّة بوصفِها أساليب وجود الأنية – الهُوَ بما هي فعاليّة المُبادَرة الحائزةَ الفَرادة والخُصوصيّة.

ولعلَّ أكثَر مَشاهِد هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا توتُّراً وتقلُّباً بينَ الخوف والقلَق، هي الأبيات التي يُصوِّر فيها الشّاعِر المُهاجِرهُنا خلافَهُ العميق مع ابن عمّه، والتي يقول فيها(1):

69- **فمالِي أرَاني وابْنَ عَمِّي مالِكاً** — **متَى أَدْنُ منْهُ يَنْأَ عنِّي ويَبْعُدِ**

70- **يَلُومُ وَمَا أَدْرِي عَلامَ يَلُومُنِي** — **كما لامَنِي في الْحَيِّ قُرْطُ بنُ مَعْبَدِ**

71- **وأَيأَسَنِي مِنْ كُلِّ خَيْرٍ طَلَبْتُهُ** — **كأَنَّا وَضَعْنَاهُ إلَى رَمْسِ مُلْحَدِ**

72- **عَلَى غيْرِ شَيْءٍ قُلْتُه غيْرَ أَنَّني** — **نَشَدْتُ ولَمْ أُغفِلْ حُمُولَةَ مَعْبَدَ**

73- **وقَرَّبْتُ بالقُرْبَى وَجَدِّكَ إنَّهُ** — **مَتَى يَكُ أَمْرُ للنَّكِيثَةِ أَشْهَدِ**

74- **وَإنْ أُدْعَ للجُلَّى أَكُنْ مِنْ حُمَاتِها** — **وَإنْ يَأْتِكَ الأعْدَاءُ بالْجَهدِ أَجْهَدِ**

---

(1) المصدر نفسه، 200– 204.

75- وإنْ يَقْذِفوا بالقَذْعِ عِرْضَكَ   بِشُرْبِ حِياضِ المَوتِ قَبْلَ التَّهَدُّدِ

76- بِلاَ حَدَثٍ أَحْدَثْتُهُ وكَمُحْدِثٍ   هِجَائي وَقَذْفِي بِالشَّكَاةِ ومُطْرَدِي

77- فلوْ كانَ مولاَيَ إِمْرَأً هُوَ غيْرُهُ   لفَرَّجَ كَرْبِي أَوْ لأنَظرَني غَدِي

78- وَلَكِنَّ مَوْلاَي امرُؤٌ هُو خانِقي   على الشكْرِ وَالتَّسْآلِ أَوْ أنا مُقْتَدِي

79- وَظُلْمُ ذَوِي القُرْبى أَشَدُّ مَضاضةً   على المَرْءِ من وَقْعِ الْحُسامِ المُهَّنَدِ

80- فذَرْنِي وَخُلْقِي إنَّنِي لَكَ شَاكِرٌ   وَلَوْ حَلَّ بَيْتِي نائِياً عِنْدَ ضَرْغَدِ

ففي هذه الأبيات يبسط الشّاعر تفاصيلَ خلافِهِ مع ابن عمِّه، مفنِّدَاً فيها مزاعمه، ومُدافِعاً عن نفسه، في كيفيّات بصَريّة يُمكِن لنا أنْ نفسِّرها في هذا القانون بأنَّها أساليب وجود الأنا – الهُمْ الزّائفة، ذلكَ لهيمنة الآخَر على المشهد، واستدراجه الشّاعر إلى ميدان السُّقوط العيانيّ – اليوميّ، من خلال نمَطٍ من الرّيبة والقيل والقال لِعلائق موجودة تحت اليد، من حيث إنَّ ما يقترِبُ هُنا هو التَّركيب البصَريّ للموجودات (الأرض)، ليبتعدَ ويتحجَّبَ هُناك أسلوب الوجود الحقيقيّ (العالَم). لكنَّ هذه المُباعَدة المُضمَرة تشهد في البيت الثّمانين ما يشبه مُراجَعةً ما، تدفَعُنا إلى تنقيح شُروعنا من خلال تلمُّس ملامح ذلكَ الاختراق الأسلوبيّ القائم على حُضور أسلوب وجود الأنية – الهُوَ الأصيل، مُحضِراً معه المُباعَدة الصَّريحة.

واستكمالاً لمشهد الخلاف من جهة، ولصعود كيفيّات إلغاء المُطابَقة مع ساحة الهُمْ، بما هي كيفيّات وجدانيّة أصيلة، تُتابِعُ الآنيّة – مُعلَّقة طرفة بن العبد هُنا سردَ دِفاعها ممزوجاً بِالفخر، إذ تقول(1):

81- فَلو شَاءَ رَبِّي كُنْتَ قيْسَ بنَ عاصِمٍ   ولو شَاءَ ربي كُنْتُ عَمْرَو بْنَ مِرْثِدِ

82- فَأَصْبَحْتُ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَزَارَني   بَنُونَ كِرَامٌ سَادَةٌ لِمُسَوَّدِ

83- أَنا الرَّجُلُ الضَّرْبُ الذي تَعْرِفُونهُ   خَشَاشٌ كَرَأْسِ الحَيَّةِ المُتَوَقِّدِ

84- فآلَيْتُ لاَ يْنفَكُّ كَشْحِي بِطانَةً   لعَضْبٍ رَقِيقِ الشَّفْرَتْيِنِ مُهَنَّدِ

85- حُسَامٍ إذَا ما قُمْتُ مُنْتصِراً بِهِ   كَفى العَوْدَ مِنْهُ البَدْءُ ليسَ بِمعْضَدِ

(1) المصدر نفسه، 205– 215.

86- أَخِـي ثِقَـةٍ لاَ يَنْثَنِـي عَـنْ ضَـرِيبَةٍ إِذَا قِيـلَ مَهْـلاً قَـاَلَ حَـاجِزُهُ قَـدِي

87- إِذَا ابْتَـدَرَ القَـوْمُ السِّـلاَحَ وَجَـدْتَنِي مَنِيعـاً إِذَا بَلَّـتْ بِقَائِمِـهِ يَـدِي

88- وَبِـرْك هُجُـود قَـدْ أَثَـارَت مَخَـاَفَتِي بَوَادِيهَـا أَمْشِـي بِعَضْـبٍ مُجَـرَّدِ

89- فَمَـرَّتْ كَهَـاةٌ ذَاتُ خَيْـفٍ جِلاَلَـةٌ عَقِيلَـةُ شَـيْخٍ كَالوَبِيـلِ يَلْنَـدَدِ

90- يَقُـولُ وقَـدْ تَـرَّ الوَظِيـفُ وَسَـاَقُهَا أَلَسْـتَ تَـرَى أَنْ قَـدْ أَتَيْـتَ بِمُؤْيِـدِ؟

91- وَقَـاَلَ: أَلاَ مَـاذَا تَـرَوْن بِشَـارِبٍ شَـدِيدٍ عَلَيْنَـا بَغْيُـهُ مُتَعَمَّـدِ؟

92- وَقَـاَلَ: ذَرُوهُ إِنَّمَـا نَفْعُهَـا لَـهُ وَإِلاَّ تَكُفُّـوا قَاصِـيَ البَـرْكِ يَـزْدَدِ

93- فَظَـلَّ الإِمَـاءُ يمْـتَلِلْنَ حُوَارَهَـا ويَسْـعَى عَلَيْنَـا بالسَّـدِيف المُسَـرْهَدِ

94- فَـإِنْ مِـتُّ فَـانْعِينِي بِمَـاَ أَنَـاَ أَهْلُـهُ وَشُـقِّي عَلَـيَّ الجيْـبَ يَـا ابْنَـةَ مَعْبَـدِ

95- ولا تجْعَلِينِـي كَـامْرِئٍ لَـيْس هَمُّـهُ كَهَمِّـي وَلاَ يُغْنِـي غَنَـائِي وَمَشْـهَدِي

96- بَطِـئٍ عَـن الْجُلَّـى سَرِيعٍ إلى الْخُنَـاَ ذَلُـولٍ بِأَجْمَـاعِ الرِّجَـالِ مُلَهَّـدِ

97- فَلَـوْ كُنْـتُ وَغْلاً فِي الرِّجَـال لضَـرَّنِي عَـدَاوَةُ ذِي الأَصْـحابِ وَالمتَوحِّـدِ

98- وَلكِـنْ نَفَـى عَنِّـي الرِّجَـاَل جَراءَتـي عَلَـيهمْ وإِقْـدَامِي وصِـدْقِي وَمَحْتـدِي

99- لِعَمْـرُك مَـاَ أَمْـرِي عَلَـيَّ بِغُمَّـةٍ نَهَـارِي ولاَ لَيْلِـي عَلَـيَّ بِسَـرْمَدِ

100- وَيَوْمَ حَبَسْتُ النفَس عِنْدَ عِرَاكِها حِفَاَظـاً عَلَـى عَوْرَاتِـهِ وَالتَّهَـدُّدِ

101- عَلَـى مَـوْطِنٍ يَخْشَـى الفتـى عِنْدَهُ مَتَـى تَعْتَـرِك فيـهِ الفَـرَائِصُ تُرْعَـدِ

102- وَأَصْـفرَ مَضْـبُوحٍ نَظَـرْتَ حِـوَارَه عَلَـى النَّـار واسـتَودَعْتُهُ كَـفَّ مُجْمِـدِ

103- أرَى المَـوْت أَعْـدَادَ النُّفُـوسِ ولاَ أَرَى بَعِيـداً غَـداً مَـاَ أَقْـرَبَ اليَـوْمَ مِـنْ غَـدِ

104 سَتُبْدِي لـكَ الأَيَّـامُ مـا كُنْـتَ جَـاهِلاً وَيأتِيـكَ بِالأَخْبَـاَرِ مَـنْ لَـمْ تُـزَوِّدِ

105- وَيأتيـكَ بالأَخْبَـاَر مَـنْ لم تَبِـعْ لَـهُ بَتَاتَـاً وَلَـمْ تَضْـرِبْ لَـهُ وَقْـتَ مَوْعِـدِ

القانون الخامس: أساليب وجود الأنية – الهُوَ ≠ أساليب حِيازة الزَّمن – اللَّذّة:

تقلِبُ مُقارَبتُنا التَّأويليّة في البيت الخامس توجُّهاتِنا السّابقة المُتعلِّقة بمشهد الطَّلل المُلتبِس، فأطلال خولة المرسومة كالوشم الخالد على اليد تشبيهٌ يُشير هُنا إلى فعاليّة المُبادَرة الرّافضة لقوى الإفناء الوقائعيّة من خلال مُواجَهتها بأساليب

الأنية – الهُوَ الأصيلة، والتي تتبَعُها صرخةُ (يقولونَ: لا تهْلِكْ أَسَىً وَتجَلَّدِ)، لتُسْتَكْمَلَ الصّورة في لعبة المُقامَرة (كما قَسَمَ التُّرْبَ المُفَايِلُ بالْيَدِ). ذلكَ في شكلٍ من أشكال كبح كيفيّات الوجود العيانيّ – اليوميّ المُنطوية على الهُروب، واستحضار أساليب وجود استباقيّة تسعى لتحقيق خُصوصيّتها انطلاقاً من الاعتراف بعدميّة العالَم بما هو اعترافُ رفضٍ ومُواجهة.

غيرَ أنَّ هذا الشُّروع لا يلبَث أنْ يتصدَّع عندما نرى في المشهد الذي يليه أساليبَ وجود تسعى لِحيازة الزَّمن – اللَّذّة بِكيفيّات زائفة تبسط الأُنثى (من البيت السّادس وحتّى البيت العاشر) تحت عنوان (أمتلك جِسماً)؛ أي بوصفِها موجوداً تحت اليد. وهذا ما يفتَحُ علاقة المحورين على التَّمويه بِتوسيع فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود بما هي فجوة اختلاف و مُباعَدة صريحة.

وتحاشياً للإطالة والتِّكرار، وبهدفِ بلوغ المرحلة الآتية من مُقارَبتنا هذه بعد أنْ وضَّحنا جوهر القوانين التي اعتمدنا عليها هُنا، يُمكِننا أنْ نستكمِلَ قراءَتنا لِحركيّة التَّمفصُل في هذا القانون، وفي القانون السّادس والأخير، من خلال تمثيلِها في الجَدوليْن الآتيين:

أساليب وجود الأنية – الهُوَ	حركيّة التَّمفصُل ≠	أساليب حِيازة الزَّمن – اللَّذّة (الزّائفة – هُنا)
تجاوُز الهَمّ بوصفه مُواجَهة البيت(11)	التَّماهي والمُباعَدة المُضمَرة	مشهد النّاقة – الجسَد (12– 39)
مشهد النَّجدة (40–45)	التَّماهي والمُباعَدة المُضمَرة	مشهد الخَمر – الجارية (46 – 53)
الإفراد والرَّفض البيتان (54–55)	التَّماهي والمُباعَدة المُضمَرة	مشهدالخَمر– الجنس– الفروسيّة (56–62)

الجَدول (4)

القانون السّادس

أساليب وجود الأنية – الهُوَ	حركية التَّمفصُل ≠	أساليب وجود الأنا – الهُمْ
مشهدي الأطلال والأُنثى (1–10)	تماهي و مُباعَدة مُضمَرة	تجاوُز الهَمّ – هُروب (البيت 11)
مشهد النّاقة – الجسَد (12 – 39)	اختراق و مُباعَدة صريحة	مشهد النَّجدة (40 – 45)
مشهد الخَمر – الجارية (53–56)	تماهي و مُباعَدة مُضمَرة	الالتحاق بالهُمْ البيتان(54 – 55)
مشهد الخَمر– الجنس– الفروسية (56 – 62)	تماهي و مُباعَدة مُضمَرة	مشهد الخِلاف مع ابن عمّه (69–80)
مشهد الفخر (81–93)	تماهي و مُباعَدة مُضمَرة	مشهد الدِّفاع المُلتحِق بالهُمْ (94 – 105)

الجدول (5)

تكمُنُ الصّورة الأُولى التي تستحضِرُها المُقارَبة الميدانيّة التي أُجرِيتْ وِفْقَ القوانين السِّتّة السّابقة في اختبارِ الفعاليّة المرئيّة للتّجارب الخارجة – هُناك في سِياقٍ ظاهريّ حسِّيّ (أي رؤية الماهيّة) يُزَعْزِعُ منطِقَ التَّطابُق في أساليب وجود الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا، التي هي كما فصَّلنا أساليب الأنا– الهُمْ، وأساليب الأنية – الهُوَ، وأساليب حِيازة الزَّمن – اللَّذّة.

وبطبيعة الحال، يتَّصل معنى هذا النَّفي بفهم فجوة الالتباس بوصفِها فجوة مُباعَدة. حيث بينَّتْ الآليّات الإجرائيّة للقوانين السّابقة أنَّ هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا، بما هو حركيّة غير مُتمركِزة، يتمفصَل تبعاً لسلسلة من الشَّبكات – الشَّظايا ذات الإيقاع المُراوِغ والمُداوِر بصورةٍ تُشبِه المَتاهة الأُسلوبيّة المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، والمُتشابِكة في وَحدة اختلاف تتجاوز مركزيّة الذّات المُتعقّلة، وتُفتِّتُها من داخِلها من خلال تحطيم منطق الثُّنائيّات، بحيث تتحلَّل تلكَ الوَحدة إلى وَحدات لا مركز لها. وهذا بدوره يُحرِّر شُحنات التَّشظّي الجَماليّ الخَلاّق في الفضاء الافتراضيّ لِتمفصُل الجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف، الذي يبسُط العلاقة بينَ محوريّ التَّركيب والاستبدال وِفْقَ حركيّة الاضطّراب – المَتاهة هُنا، والتي ثبَّتنا

من خلالِها شُروعَنا السّابق احتماليّاً لا بُرهانيّاً، من حيث إنَّهُ سيظلّ مُحتفِظاً بِديناميكيّة المُقارَبة ودلالات التَّشابُك حتّى لو تغيَّر التَّعاطي مع القوانين السّابقة ترتيباً أو تأويلاً.

وهكذا، فإنَّ حركيّة التَّمفصُل هُنا تُمثِّلُ الحامِلَ الجَماليّ لِمُباعَدة دائمة تُدخِلُ الفَهم في تيهِها من خلال اكتناف الشُّروع ونقيضِه. وهذا ما دعانا منذُ البِداية إلى التَّشكيك بِرُسوخ التَّأويل التَّقليديّ القائِم على مركزيّة الذّات المُتمرِّدة والعبثيّة لدى الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا، ومن ثمَّ القول في هذا السِّياق إنَّ عُلُوَّ هذه الفجوة – المُباعَدة بوصفِها تشظِّياً، هو عُلُوٌّ يتسارَعُ نحو المجهول في حركيّة دؤوبة تُقَطِّعُ أوصالَ مَشاهِد هذا المقام – العالَم الذي نحنُ بصدده، وتُفتِّتُها.

وفي هذا المِضمار، يُمكِننا أنْ نَقِفَ أوَّلاً على دعوتِهِ إلى التَّجلُّد ومُفارَقةِ الأسى بِبُعديها الزّائف والأصيل، التي تنطوي على إقرار بقسوة الوجود وهو يتسلَّلُ منّا ويهرب مُتباعِداً. ولا سيما أنَّ المشهد الطَّلليّ يكتمِل برحيل المحبوبة الذي لا مناصّ منه مُختَتَماً بتشبيهها بالشَّمس التي تبسطُ في آنٍ معاً الشُّروقَ بوصفِه حُضوراً، والغُروبَ بوصفِه غياباً وتباعُداً نحو المجهول.

ومن ناحية أخرى، فإنَّ مجازيّة السَّفينة بما هي شِعريّة بصَريّة عالية تتمفصَل بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل، باسطةً حَرَكة الوصول أو اللاّوصول من خلال رحيلٍ مُضطَّرب بينَ الخوف والقلق، هذه المَجازيّة هي ما تفتَح تمفصُلَ الفجوة – المُباعَدة نحو المجهول أيضاً.

وعلى النَّحو ذاته، تتسارَعُ حَرَكةُ النّاقة – الأُنثى في التباسٍ يُمفصِل الهِجرة – الانزياح بينَ الموجود تحت اليد، ونزع الألفة، ليَزيغَ هذا التّسارُعُ من خلال تشابكٍ بصَريّ يبسط أسئلةَ الوجود بينَ الزّيف والأصالة، من حيث إنّ تلك النّاقة تتباعَد وتتباعَد لتكونَ النَّجدةُ تمفصُلاً آخَر يُمِّوه تسارُعَها بينَ الكبح والتَّصعيد، ما دامتْ هذه النَّجدة ليستْ سوى نتيجة لِتلكَ البيئة التي تتنازعها قوى الإفناء والتَّباعُد.

ومن هذه الزّاوية، يُمكِننا أنْ نفهم السَّبب الذي دفَعنا إلى استبعاد ذلكَ الشّروع الذي يحيل ثالوث الخَمر والجنس والفروسيّة لدى طرفة على التَّمرُّد والعبثيّة، من حيث إنّنا نُقدِّم عليه شروعاً فحواه أنَّ مُحرِّك هذا الثّالوث هو التَّمفصُل الجدَليّ

بينَ الهُروب والمُواجهة بِإزاء قوى الإفناء الوجوديّ التي تطوي كُلَّ الأشياء في مُباعَدة دائمة نحو المجهول.

وتأكيداً على هذا التَّوجُّه، يُمكِننا أنْ نُلاحِظ أيضاً الكيفيّة التي يَختتِم بها الشّاعر المُهاجِر هُنا مشهدَ الخِلاف مع ابن عمّه، التي يُصوِّرها البيت الثَّمانون الذي يقول فيه[1]:

80- فذَرْنِي وَخُلْقِي إنَّنِي لَكَ شَاكِرٌ   وَلوْ حَلَّ بَيْتِي نائِياً عِنْدَ ضَرْغَدِ

فالشّاعر يُفضِّل في النِّهاية النَّأيَ والابتعاد إلى أقصى الأرض بما يحمل هذا الانفصال من هُروب ومُواجهة في آنٍ معاً، وما ينطوي عليه من مَخاطِر المجهول واحتمالاته.

ولعلَّ الكيفيّة البصَريّة التي تختَتِم عالَم هذه المُعلَّقة تكشف لنا شكلاً من أشكال التَّمفصُل بينَ المُبادَرة واللاّمُبادَرة، من حيث إنَّ الشّاعر يتركُ كُلَّ القضايا مُعلَّقة لأيّام قادمة وأوقاتٍ غير مُتعيِّنة، لتكون الحكَم والفيصل، في نَمَطٍ وجوديّ يعترِف بعجز الإنسان عن التَّحكُّم المُطلَق بالجوهر الزَّمانيّ للوجود بوصفِه يقوم على فعاليّات إفناء تبسط المُغايَرة والاختلاف والتَّباعُد باستمرار، إذ يقول[2]:

104 سَتُبْدِي لكَ الأيَّامُ ما كُنْتَ جَاهِلاً   وَيأتِيكَ بالأخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ

105 وَيأتيكَ بالأخْبارِ مَنْ لم تَبِعْ لهُ   بَتَاتَاً وَلَمْ تَضْرِبْ لهُ وَقْتَ مَوْعِدِ

إنَّ أيَّ تنقيحٍ لتأويلاتنا السّابقة لا يدفَعُنا إلى استبعادِها واستدعاء تأويلٍ آخَر، بقدر ما يُؤكِّدها، ليسَ بوصفِها توجُّهاتٍ بُرهانيّةً، إنَّما بما تنطوي عليه من انفتاح احتماليّ يتوازى فيها التَّباعُد في حقل التَّفسير مع التَّباعد في عالَم المُعلَّقة هنا. وبِهذا المعنى، فإنَّ القول إنَّ جوهر هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا يكمُن في المُباعَدة نحو المجهول يستحضِر ما يُرجِّح هذا الخَيار، ونقصدُ بذلكَ أنَّ المجهول هُنا ليس سوى الوجود لِلموت. فالبُؤرة الماهويّة لِلمُباعَدة يُمكِن وصفُها بِأنَّها مُباعَدة نحو المجهول بوصفِه الموت هُنا، أو مُباعَدة نحو الموت بوصفِه (مجهولاً).

([1]) المصدر نفسه،204.

([2]) المصدر نفسه،215.

ولهذا الشُّروع أكثَر من مُرتكَز في التَّجربة البصَريّة المُنبسِطة أمامَنا، بدءاً بألواح الإران التي تُحضِرُ الموتَ مع تسارُعِ النّاقة – الجسَد، ومُروراً بثالوث الخَمر والجنس والفروسيّة المُحاصَر بوجود الموت في مشهدٍ يُمكِن وصفهُ بِأنَّهُ بُؤرة أساسيّة في تشظّي المُباعَدة نحو المجهول بما هو الموت هُنا، إذ يقول(1):

56- أَلاَ أَيُّهَــذَا اللاَّئِمِــي أحضُــرَ الــوَغَى — وأنْ أشْهَدَ اللَّذّاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلدِي؟

57- فــإنْ كُنْــتَ لا تَسْــطِيعُ دَفْــعَ مَنِــيَّتي — فَـدَعْني أُبَادِرْهـاَ بمـاَ مَلَكَـتْ يَـدي

58- فَلــوْلاَ ثَــلاَثٌ هُــنَّ مِــنْ عيشَــةِ الفتَــى — وَجَـدِّكَ لم أَحْفَـلْ مَتـى قَـامَ عُـوّدي

59- فَمِـــنهُنَّ سَـــبْقِي العـــاذِلاتِ بِشَـــرْبَةٍ — كُمَيْـتٍ متـى مـا تُعْـلَ بالماء تُزْبِـدِ

60- وَكَـــرِّي إِذَا نـــادَى المُضَـــافُ مُجنَّبـــاً — كَسِــيدِ الغَضَـــا نبَّهْتَــهُ المُتَــوِرِّدِ

61- وَتقْصِيرُ يَـوْمِ الـدَّجْنِ والـدّجْنُ مُعْجِـبٌ — بِبَهْكَنَــةٍ تَحْــتَ الْخُبَــاءُ المُعَمَّــدِ

62- كـــأنّ البُـــرِينَ والـــدَّمالِيجَ عُلِّقَـــتْ — علــى عُشَــرٍ أَوْ خِــرْوَعٍ لمْ يُخَضَّــدِ

63- كَـــرِيمٌ يُـــرَوِّي نَفْسَـــهُ فِي حَياتـــهِ — سَنَعْلَم إن متْنـاَ غـداً أَيُّنَـا الصَّـدِي

64- أرَى قَبْـــرَ نَحّـــامٍ بَخِيـــلٍ بمالـــهِ — كَقَبْـرِ غَـوِيٍّ فِي البَطَاَلَـةِ مُفْسِـدِ

65- تَــرى جُثْــوَتيْنِ مِــنْ تُــرابٍ عَلَيْهِمَــا — صـفَائحُ صُـمٌّ مِـنْ صَـفِيحٍ مُنَضَّـدِ

66- أَرَى المَــوْتَ يَعتَــامُ الكِـرَامَ ويصطَـفِي — عَقِيلَــةَ مَــالِ الفــاَحِشِ المُتَشَــدَّدِ

67- أرَى العَـيش كنْـزاً نَاقِصـاً كُـلَّ لَيْلَـة — ومـا تُـنْقِصُ الأيّـامُ والـدَّهْرُ ينْفَـدِ

68- لَعَمْـرُكَ إنَّ المَـوَتَ مـا أَخْطَـأَ الفتَـى — لكـالطّوِلِ المُرْخَـى وثِنْيـاَه باليَـدِ

ففي هذا المشهد تتحرّك الدَّلالات المُتشابِكة في أساليبَ بصَريّة تجعَلُ كيفيّات الطَّلل والمحبوبة والنّاقة – الجسَد والجارية والخَمر والجنس والفروسيّة غير قادرة على الخلاص من قُوى الإفناء ما دامتْ تصبُّ جميعها هُناك في فجوة الموت بما هو المجهول. ليكونَ خلافُهُ مع ابن عمّه بهذا المعنى ليسَ ذا أهمِّيّةٍ إذا ما قُورِنَ بالجوهر الوجوديّ لِلمُباعَدة، لِهذا انتهى ذلكَ المشهد بِالنَّأيِ إلى الأقاصي البعيدة. في حين أنَّ أبيات الفخر قد تقلَّبتْ بينَ الخوف والقلَق، فبَدأتْ بِقوله (فإنْ

(1) المصدر نفسه، 195-199.

متُّ...)، ومرَّت بقوله (على موطنٍ يخشى الفتى عنده الرَّدى...)، وانتَهتْ بانفتاح رُؤيا المُباعَدة نحو الموت هُنا (أرى الموت... – ستُبدي لكَ الأيّام.... – ويأتيك بالأخبار... – ولم تضربْ له وقتَ مَوعدِ).

وانطلاقاً من الفَهم السّابق، فإنَّ زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ للآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا، بوصفِها مُستوىً وجوديّاً – جَماليّاً أعلى التباساً وزيَغاناً وتمويهاً؛ أي بما هي بحثٌ في التباس المُتخيَّل نحو المجهول، تنبسط في المُباعدة نحو المجهول بما هو الموت هُنا، ذلكَ في ضوء حَرَكةٍ لفِعل الهِجرة – الانزياح تُديم الفجوة بوصفِها ماهيّة غير مُكتمِلة، ومن حيث إنَّ شظاياها تتمفصَلُ جدَليّاً بينَ حِسّ الافتراس وحِسّ الفروسيّة.

إنَّ السَّرعة بما هي الحامِل الأُسلوبيّ البصَريّ في هذا المقام، تبسط أمامَنا عالَماً جماليّاً مُتشظِّياً يتماهى فيه الحُضور بالغِياب، والزَّمن بالسُّرعة نحو الموت. وهو ما يُمفصِلُ فجوة الالتباس بينَ حِسّ الافتراس بوصفِه زمانيّة وجود خطِّيّ تتحرَّك وِفْقَ صيَغ الوجود اليوميّ لِلهُنا العيانيّة – اليوميّة الزّائفة. من حيث إنَّ مُواجَهة الموت تتمُّ من خلال كيفيّات الأنا – الهُمْ التي تجعَل فعلَ التّسارُع نحوَ المجهول نمَطاً وجوديّاً من أنماط الخوف والهُروب بِالاتّجاه إليه. أمّا حِسّ الفروسيّة فيبسط السُّرعة بوصفِها زمانيّة وجود استباقيّة تتحرَّك وِفق ضُروب التَّقوُّم الكيانيّ لِلهُنا الكشفيّة الأصيلة. ومن حيث تتمّ مُواجَهة الموت من خلال كيفيّات الأنية – الهُوَ التي تجعلُ فعلَ التّسارُع نحو المجهول نَمَطاً وجوديّاً من أنماط القلَق والمُواجَهة بِمُلاقاة ذلكَ المجهول – الموت آتياً من الأمام.

وتَمَفْصُلُ الهِجرة – الانزياح هُنا بينَ هذين الأسلوبين هو ما يُوَلِّد شُحنات التَّشظّي الجَماليّ التي يُمكِن مُلاحَظَتُها في تعيُّن الجسَد هُنا أيضاً، حيث تتمفصَلُ طرائقُ حُضور الجسَد في هذا العالَم بينَ أمتلِك جِسماً (الموجود تحتَ اليد) في سِياق أداتيّ ترابطيّ، وأكونُ جسَداً (نزع الألفة) في سِياق أمانةِ الأداة بوصفِها منفعة جوهريّة كُلِّيّة تُعطِّل الاستعمال.

وبناءً على ماسبَق، نستطيع أنْ نُجريَ تنقيحاً أخيراً على الموقف النِّهائيّ لِلمُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة للهِجرة – الانزياح هُنا، ذلكَ ابتداءً من القول إنَّ الآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا تتوضَّع في هُويّة مُمزَّقة، من حيث إنَّ وَحدة

الذّات – الموضوع بما هي تمفصُل بينَ دور الوسيط ودور الخالق تُحقِّق بامتِياز قاعدة التّناسُب الطَّرديّ التي ترى أنَّه كُلَّما كانَ التَّفاعُل المُتبادَل بينَ أساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) والمُخيِّلة أكثَر أصالة، كانَ انفتاح مقام القصيدة الماهويّ – المُتخيَّل نحو المجهول أكثَر توتُّراً والتباساً وجَمالاً. فهِذه الهِجرة بوصفِها فجوة مُباعَدة مُلتبِسة بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ قد زاغَ تمفصُلُها في مَتاهةٍ تتشابَك بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثاني، لذلكَ كانَ من الصُّعوبة البالِغة أنْ نُميِّز هنا بينَ مُستويي الهِجرة الأُفُقيّة – العموديّة، في ضوء شبكة من الشَّظايا الأُسلوبيّة المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، التي يُكتَنَفُ من خلالها العالَم الوقائعيّ السّابق في العالَم المُتخيَّل الجديد.

ولعلَّ هذا التَّأويل – المَتاهة هو ما يُفضي بنا إلى القول إنَّ المُشكلة النَّقديّة في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا قد تمَّ إلحاقُها من خلال جُملة من الكيفيّات الوجوديّة البصَريّة بِالسُّؤال الشّاغِل (المُهيمِن) هُنا بما هو سُؤال (الفجوة – المُباعَدة – الجَمال). من حيث إنَّهُ يتمُّ تحرير هذا السُّؤال من خلال ما دعوناه المُباعَدة نحو المجهول (الموت هُنا)، الذي ينطوي على قلَقٍ يُمكِن وصفه بِأنَّهُ قلَقُ التَّمفصُل في المُباعَدة، بما هو في الوقت ذاته قلَق اللاّتمفصُل في المُطابَقة.

إن قلَق المُباعَدة لدى الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا بما هو سعيٌ لِحِيازة اللاّتمفصُل بوصفِه العدَم، يسمَح لنا بِاقتراح تأويلٍ آخَر مُؤسَّس على السُّؤال الجوهريّ الشّاغِل (المُباعَدة نحو الموت)، وفحوى هذا الاقتراح يتعلَّق بكون العُلُوّ الثُّنائيّ للسُّؤال الشّاغِل بوصفِه بحثاً في التباس المُتخيَّل نحو المجهول قد أحضَرَ غائباً أبقاه على غِيابه، وهذا الغائب هُنا هو الخُلود؛ بِمعنى أنَّ حُضور الموت بما هو السُّؤال الشّاغِل، هو غِياب أحضَرَ الخُلود بما هو السُّؤال المسكوت عنه. وتراكُبُ السُّؤال الشّاغِل (المُهيمِن) بينَ حُضور الموت وغِياب الخُلود في هذا المقام المُتمفصِل بينَ (الأرض – العالَم، التَّحجُّب – اللاتَحجُّب)، قد بَسطَ لنا كيفيّات وجود كُلِّيّة – مُضطّربة لِشعبٍ تاريخيّ يعيش بينَ الخوف والقلَق في بيئة الجزيرة العربيّة القاسية قبلَ الإسلام.

وأخيراً، وليس آخِراً، تُرى هل نجَحنا في أنْ ننزاح قليلاً عن الصّورة النَّمطيّة الخاصّة بِالآنيّة – مُعلَّقة طرَفة بن العبد هُنا، التي درَجتِ العادة بِأنْ تُعوَّمَ

في التَّأويلات الشّائعة ذات الجُذور الميتافيزيقيّة؟ وهل تمكّنّا في الوقت ذاته من اقتراح مُقارَبةٍ تتمفصَلُ بينَ قراءة الاسترداد (الوساطة الوجوديّة – الحفظ)، وقراءة الارتياب (الخَلق – إعادة الإنتاج)، من حيث إنَّ هذه المُقارَبة قد ارتقَتْ لتكونَ خَلقاً ثانياً لِلمخلوق من قَبل؟ نرجو ذلك.

مُعلَّقة عنترة بن شدّاد

مُثلَّث التَّمويه

وقلَق اللاّتمفصُل في الجسَد

واثِقٌ الموجود البشريّ في مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا من فروسيَّتِه. مُتأكِّدٌ من القبض على مُبتغاه ما دامَ قد امتلَك القُوّة اللاّزمة لذلك. ومعتقِدٌ بِفِعل هِجرته أنَّهُ قد أحضَر الوجودَ بِالشَّكل الذي يُخضِعُهُ لِذاتِهِ المُتيقِّنة الواعية.

على هذا النَّحو، تمَّ الاعتياد على الشُّروع الميتافيزيقيّ المُطابِق، الذي تحكَّم بساحة المُتخيَّل العربيّ العامّ، متسلِّلاً أيضاً إلى القَصّ الشَّعبيّ.

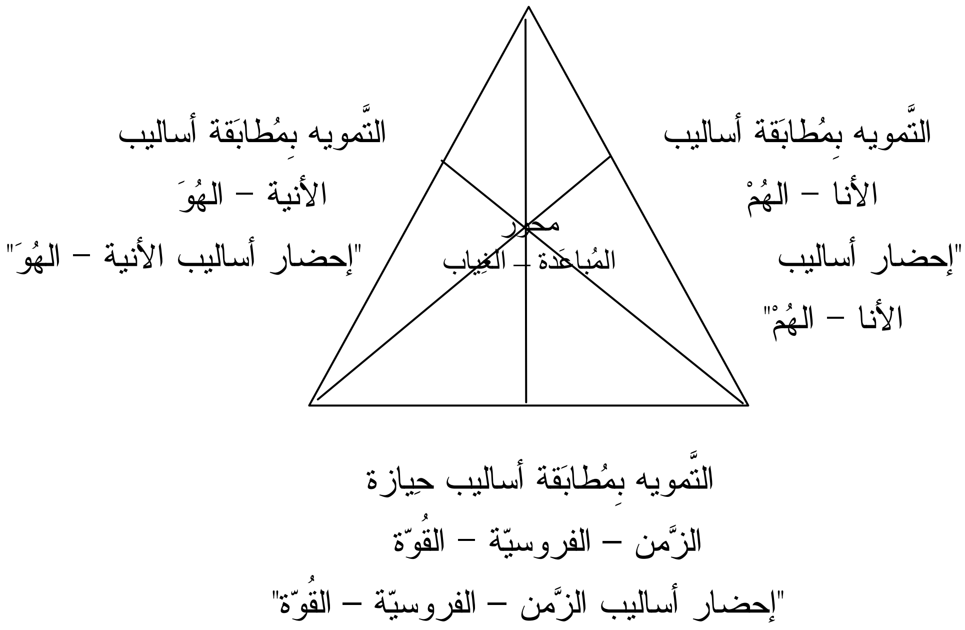
غيرَ أنَّ لتأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِتمفصُل الهِجرة – الانزياح توجُّهاتٍ مُخالِفة لِمَا سبَق. إذ نرى أنَّ مسحاً أوَّلياً عامّاً لفعل الهجرة هُنا يُبيِّنُ لنا أنَّه يبسط أمامَنا ثلاثة أساليب وجود بصَريّة مُموَّهة، هي:

1- التَّمويه بِمُطابَقة الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا وجودَ الأنا – الهُمْ الزّائف؛ أي التَّمويه بالسُّقوط والالتحاق بالهُمْ من خلال الاهتمام الأداتيّ.

2- التَّمويه بِمُطابَقة الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا وجودَ الأنية – الهُوَ الأصيل؛ أي التَّمويه بالمُبادَرة من خلال تعطيل الاستعمال وكسر الكلمة – الأداة.

3- التَّمويه بِمُطابَقة الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا وجودَ الفروسيّة بما هو أسلوب آخَر مُلتبِس بينَ أساليب الأنا – الهُمْ وَالأنية – الهُوَ بوصفِهِ تمويهاً بالإجابة عن سُؤال الكينونة القلِق؛ أي من خلال حيازة أساليب الزّمن – الفروسيّة – القُوّة.

ويُمكِن لنا أنْ نُمثِّل هذه الأساليب الثَّلاثة المُموَّهة وفق الشّكل الآتي:



الشّكل (11)

وانطلاقاً من هذا الشَّكل، فإنَّنا نستطيع اختبار التَّجربة المرئيّة الخارجة في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا، من حيث إنَّ تدوير المُثلَّث السّابق حولَ محوره، سيسمَحُ لنا في كُلّ مرّة بأن نُمرِّرَ إحدى أضلاعه على بيت أو مشهد أو كيفيّة بصَريّة – وجودَية ما في هذا العالَم المُنبسِط أمامَنا، وهو الأمر الذي يُفضي إلى تفتيت المُطابَقة المُتعيِّنة في التَّوجُّهات التَّفسيريّة المُصادَرة بِفرضيّات ميتافيزيقيّة مُسبَقة، ويفتَحُ في الوقت ذاته تأويلَنا نحو مُقارَبة محور هذا المُثلَّث بوصفِه محور السُّؤال الشَّاغِل في عالَم هذه المُعلَّقة ، الذي أطلقنا عليه في الشّكل السّابق محور المُباعَدة – الغِياب كما سنجد في عَملِنا الميدانيّ الآتي.

وبدايةً، يُمكِن لنا أنْ نقولَ إنَّ الانكشاف الكائن في ميدان الوقوف على الأطلال يبسط عالَم الاهتمام هُنا انطلاقاً من التَّركيب البصَريّ لموجودات الكشف الظّاهراتيّ، ذلكَ بدءاً من دار عبلة في الجِواء، مُروراً بالنّاقة التي أوقفها على الطّلل بِفعل ألمِهِ وقلَقه، وانتهاءً بالمسافات الشّاسعة الفاصِلة بينه وبين عبلة، إذ لا يغيب عن بالِهِ يوم رحيلِها في قافلةٍ مُؤلَّفة من اثنتين وأربعينَ ناقة حلوبة تُشبه بِسوادِها ريش جناح الغُراب الشَّديد السَّواد.

وهذه الموجودات تَفتَتِحُ حَدسياً ذلكَ الانكشاف الوجوديّ الذي يُحضِرُ بيئةَ ما قبل الإسلام بما تفرضه على الإنسان من حَرَكة قسريّة بِفعل عوامل الإفناء والتَّصحُّر والحاجة إلى الماء والكلأ. من حيث إنَّ البلاغة البصَريّة لهذا المشهد تتأسَّس أوَّليّاً على تلكَ العلاقة الكشفيّة – الحَدْسيّة السّابقة، إذ يقول[1]:

1- هَلْ غادَرَ الشُّعراءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ ... أَمْ هَلْ عَرفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ؟
2- يَا دَارَ عَبْلَةَ بالجِوَاءِ تَكَلَّمي ... وعِمِي صَبَاحاً دَارَ عَبْلَةَ واسْلَمِي
3- دارٌ لآنِسَةٍ غَضِيضٍ طَرْفُها ... طَوْعِ العِنَاقِ لذِيذَةِ المُتَبَسَّمِ
4- فَوقَفْتُ فِيها نَاقَتِي وكَأَنَّها ... فَدَنٌ لأقضِي حَاجَةَ المُتَلَوِّمِ
5- وتَحُلُّ عَبْلَةُ بالجواء وأَهْلُنا ... بالْحَزْنِ فالصَّمَّانِ فالمُتَثَلَّمِ
6- حُيِّيتِ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ ... أَقْوَى وَأَقْفَرَ بَعْدَ أُمِّ الهَيْثَمِ
7- حَلَّتْ بأَرْضِ الزَّائرِينَ فَأَصْبَحَتْ ... عَسِراً عَلَيَّ طِلابُكِ ابْنَةَ مَخْرمِ
8- عُلِّقْتُها عَرَضاً واقتُلُ قَوْمها ... زَعْماً لَعَمْرُ أَبِيكَ لَيْسَ بمَزْعَمِ
9- وَلَقَدْ نَزَلْتِ فَلاَ تَظُنِّي غيْرَهُ ... مِنِّي بمَنْزِلَةِ المُحِبِّ المُكْرَمِ
10- كَيْفَ المَزَارُ وقَدْ تربَّعَ أَهْلُهاَ ... بُعَنَيْزَتَيْنِ وَأَهْلنَا بالغَيْلَمِ؟
11- إنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ الفراقَ فإنَّما ... زُمَّتْ رِكَابُكُم بلَيلٍ مُظْلِمِ
12- ماَ رَاعَنِي إلاَّ حُمولَةُ أَهْلِها ... وسْطَ الدِّيارِ تَسَفُّ حَبَّ الْخِمْخِمِ
13- فيها اثْنَتانِ وأرْبَعونَ حَلُوبَةً ... سُوداً كَخَافيَةِ الغُرابِ الأسْحَمِ

إنَّ تمرير الضِّلع الأولى من مُثلَّث التَّمويه السّابق على هذا المشهد، يعني أنْ نقف هُنا على التَّمويه بِمُطابَقة أساليب الأنا – الهُمْ الزّائفة، حيث تنبسِط أمامَنا تلك العلاقة التَّوسُّطيّة مع البيئة المحيطة بوصفِها تنطوي على أنماط من القَبول والهُروب، تُترجِم ذلكَ كيفيّات بصَريّة عيانيّة – يوميّة تُقارِب الطَّلل والحبيبة وعلاقة الحُبّ من جهة الموجودات تحت اليد التي يتمّ إخضاعُها لِشكلٍ من أشكال الرّيبة والقيل والقال. فالموقف المرئيُّ هنا أقرَب إلى اللاّمُبادَرة التي صادَرَتها

(1) المصدر نفسه، 324- 328.

البيئة الطّبيعيّة والاجتماعيّة المُحيطة (حَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائرينَ فَأَصْبَحَتْ عَسِراً عَلَيَّ طِلابُكِ ابْنَةَ مَخرمِ – كَيْفَ المَزَارُ وقَدْ تربَّعَ أَهْلُهاَ بُعَنَيْزَتَينِ وَأَهْلناَ بِالغَيْلَمِ؟)، إلى جانب الخوف الذي يُسيطر على هذا المشهد، مُعيداً تصريفَ فعاليّاتِهِ تبعاً لذلك.

وعلى هذا النَّحو، تتشكَّل حركيّة التَّمفصُل هُنا على أساسٍ من التَّماهي بين محور التَّركيب البصَريّ للموجودات بوصفِهِ يبسط عناصر وجوديّة أميَل إلى الوقائعيّة، ومحور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، الذي يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً أميَل إلى العيانيّ – اليوميّ الزّائف، لتغدو العلاقة بينهما شكلاً من التَّمويه بتضييق فجوة التَّوتُّر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة.

لكنَّ تمرير الضِّلع الثّانية من مُثلَّث التَّمويه السّابق على هذا المشهد، يُعيد تنقيح شُروعنا في الضِّلع الأُولى، ذلكَ من خلال الوقوف هُنا على التَّمويه بِمُطابقة أساليب الأنية الهُوَ الأصيلة، حيثُ تنبسِط أمامَنا تلكَ العلاقة مع البيئة المُحيطة قائمةً على رفض شُروطِها من خلال كيفيّات بصَريّة كشفيّة – كيانيّة تُقارِب الطَّلل والحبيبة وعلاقة الحُبّ من خلال امتلاك الشّاعر المُهاجِر هُنا زمامَ فرادَتِهِ وخُصوصيَّته التي تتعيَّن وِفْقَ ضُروب التَّقوُّم الكيانيّ لِلهُنا (الوجدان والفهم والكلام)، مُعلِناً المُواجَهة الأصيلة في كيفيّة بصَريّة تنفخُ الحياةَ في المُندثِر الغائب منذ البِداية حينَ يقول: (يَا دَارَ عَبْلَةَ بالجِوَاءِ تَكَلَّمِي وعِمِي صَبَاحاً دَارَ عَبْلَةَ واسْلَمِي)

وبهذه الصّورة، تتشكّل حركيّة التَّمفصُل بناءً على هذا الشُّروع تبعاً لعملية اختراقٍ مُضادّ يقوم بها محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، الذي يستبطِن هُنا موقفاً وجوديّاً داخليّاً أميَل إلى الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل، من حيث إنَّه يهزّ محور التَّركيب البصَري للموجودات بوصفِهِ يبسط هُنا عناصر وجوديّة أميَل إلى الوقائعيّة، فتغدو العلاقة بينهما شكلاً من التَّمويه بتوسيع فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجودَ، بما هي فجوة اختلاف ومُباعَدة صريحة.

أمّا تمرير الضِّلع الثّالثة من مُثلَّث التَّمويه على هذا المشهد، فهو يعني الوقوفَ هُنا على التَّمويه بِحِيازة أساليب الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة، وهو ما يتجسَّد في أكثَر من إشارة، ومن ذلكَ قوله (حِلَّتْ بِأَرْضِ الزّائرِينَ...)،

والزّائِرونَ هُنا هُمُ الأعداء الذين جعَلَهُم يزأرونَ زئير الأسد. ومن ذلكَ أيضاً قوله (عُلِّقْتُها عَرَضاً وأَقْتُلُ قَوْمَهَا...).

ويُشيرالشّاعر المُهاجِر هُنا إلى صراعٍ ما يُحضِرُ من خلالِهِ الآخرينَ (الأعداء)، لِيتعامَلَ معهم من جهةِ السّعي إلى حِيازة الزَّمن من خلال الفروسيّة بوصفِها قُوّةً تنبسِط بينَ أساليب الأنا – الهُمْ الزّائفة بما هي أساليب هُروب وخوف، وأساليب الأنية – الهُوَ الأصيلة بما هي أساليب مُواجَهة وقلَق.

وهكذا، تتركَّب علاقةُ المُحورين بينَ التّماهي – المُباعَدة المُضمَرة في حالة تغليب التَّأويل الأوَّل لِلضِّلع الثّالثة؛ أي بِوصف أساليب حِيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة أساليب زائفة. في حين تتركَّبُ علاقةُ المُحورين بينَ (الاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة) في حالة تغليب التَّأويل الثّاني لِلضِّلع الثّالثة؛ أي بِوصف أساليب حِيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة أساليب أصيلة.

إنَّ التَّعايُش – التَّشظّي السّابق بينَ أضلاع التَّمويه الثَّلاثة في تمفصُلها الجدَليّ المُضاعَف داخِل وَحدة الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا، وذلكَ بما تبسطه من تأويلاتٍ تفتَحُ باب الحوار على فهمٍ تعدُّديّ (نسبيّ – احتماليّ)، يُفتِّت وَحدة المُطابَقة الميتافيزيقيّة المُتعيِّنة في مركزيّة الذّات المُتيَقّنة هُنا، وهو الأمر الذي يُحضِر، نظريّاً وإجرائيّاً، المُباعَدة بوصفِها محوراً لِمُثلَّث التَّمويه، من حيث إنَّ تلكَ المُباعَدة ليسَتْ سوى السُّؤال الشّاغِل بما هو مَوْضِع الالتباس والزَّيَغان اللَّذين يبسطهما مُثلَّث التَّمويه.

وفي هذا الإطار، نُلاحِظ أنَّ الدّار– الطَّلل، وإيقاف النّاقة عليها، والفِراق والرَّحيل والبُعد والإقامة بينَ الأعداء تتعيَّن جميعُها حول مركزٍ واحد هو الأُنثى – الجسَد بوصفِها ما يهرب ويتباعَد من جهةٍ أُولى، وبوصفِها ما يسعى الشّاعر المُهاجِر هُنا إلى حِيازته من جهةٍ ثانية؛ أي بما هو هذا الجسَد – الهارِب غيرَ قابلٍ للتَّعيين إلاّ وفق جُملة من أنماط الاستجابة الوجودَية الزّائفة والحقيقيّة، التي يُمارِسُمن خلالها المنطقُ البصَريّ الخاصّ بِالآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا فعلَ التَّردُّد بما هو فعاليّة مُموَّهة ومُموِّهة في آنٍ معاً، من حيث إنَّ محور المُباعَدة القائِم في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا ليسَ سوى قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد، مُنبسِطاً من خلال تمويه التَّمفصُل ثلاثيّ الأضلاع.

ولهِذه الفجوة – المُباعَدة هنا بما هي قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد كيفيتان وجوديَّتان أساسيّتان، هُما:

أوّلاً: الحُضور العيانيّ – اليوميّ الزّائف لِقلَق اللاّتمفصُل في الجسَد:

وهو حُضور يقترب من الثّرثرة والقيل والقال وحُبّ الاطلاع، حيث تنبسِط صيغة أمتلك جِسماً وفقَ تعطيل مُبادَرة اللّحم بإخضاعها لسياقٍ أداتيّ ترابطيّ موجود تحت اليد، ليكون قلَق اللاّتمفصُل هُنا خوفاً أكثَر منه قلَقاً.

ثانياً: الحُضور الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل لِقلَق اللاّتمفصُل في الجسَد:

وهو حُضور يقترب من أصالة ضُروب التَّقوُّم الكيانيّ للهُنا (الوجدان – الفهم – الكلام)، حيثُ تنبسِط صيغة أكونُ جسَداً وفقَ تحرير مُبادَرة اللَّحم من خلال تحرير أسئلة الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة في تمفصُل الهِجرة – الانزياح، وذلكَ من خلال كسر الكلمة – الأداة باستحضار الأُنثى – الجسَد تبعاً لِكيفيّة قلِقة تمتلِكُ فيه الآنيّة هُنا زِمام فرادَتِها وخُصوصيَّتها.

والكيفيتان السّابقتان تتعايشان معاً في البيت الثالث عشر على وجه التَّمثيل لا الحصر، ففي ميدان الاهتمام المُتجسِّد في هذا البيت، يبدو لنا جليّاً صُعوبة تقديم شُروعٍ على آخَر، فاتِحاً اللَّون الأسود لِلنّوق الحلوب التي تغادرُ حامِلةً الأُنثى – الجسَد نحو البعيد، التّأويلَ على إمكانيّات خصبة يُمكِن تبويبها تحت العنوانيْن الأساسييْن المذكورين في السّطور السّابقة.

وبهذه الآليّة، يُصبح بِمقدورنا أنْ نُعيد تنقيح حركيّة التَّمفصُل في صِيَغِها السّابقة من حيث إنَّ ترجيح المُباعَدة الزّائفة في هذا المَوْضِع، يُؤسِّس فهمَنا لعلاقة المُحورين بناءً على التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة، في حين أنَّ ترجيح المُباعَدة الأصيلة، يُؤسِّس فهمَنا لعلاقة المُحورين بناءً على (الاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة). وهيَ استراتيجيّة تُنَحّي جانباً الحُدود الحاسِمة النِّهائيّة في القراءة، ذلكَ بِفعل شَظايا الالتباس والزَّيَغان هُنا، التي تتركُ لِلتَّأويل الحُرِّية الدّائمة لتعيين حركيّة التَّمفصُل وفقَ نسبيّة احتماليّة تُرَجِّحُ أحياناً تأويلاً على آخَر.

ومُتابَعةً لتأسيس مُقارَبتنا هذه، سنقف على مشهدٍ يُمثِّل كما نعتقد بُؤرةً وجوديّة – جَماليّة مُكثَّفة في فجوة التباس هذا العالَم المُنكشِف أمامَنا ، إذ تتماهى

في هذا المشهد الأُنثى بِالطّبيعة من خلال ميدان الجسَد – اللّذّة – الحُبّ، حيث يقول[1]:

14- إذْ تَسْتبِيكَ بِذِي غُرُوبٍ وَاضِحٍ	عَذْبٍ مُقبَّلُهُ لَذِيذِ المَطْعَمِ
15- وكَأَنَّ فَارَةَ تَاجِرٍ بِقَسِيمَةٍ	سَبَقَتْ عَوارِضَهَا إليكَ مِنَ الفَمِ
16- أَوْ رَوْضَةً أُنُفاً تَضَمَّنَ نَبْتَها	غَيْثٌ قَلِيلُ الدِّمْنِ لَيْسَ بِمَعْلَمِ
17- جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكْرٍ حُرَّةٍ	فَتَرَكْنَ كُلَّ قَرارَةٍ كَالدِّرْهَمِ
18- سَحّاً وتَسْكَاباً فَكُلُّ عَشِيَّةٍ	يَجْرِي عَلَيْهَا المَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ
19- وَخَلاَ الذُبَابُ بِهاَ فَلَيْسَ بِبَارِحٍ	غَرِداً كَفِعْلِ الشَّارِبِ المُتَرنِّمِ
20- هَزِجاً يَحُكُّ ذِرَاعَهُ بِذرَاعِهِ	قَدْحَ المُكِبِّ عَلَى الزِّنَادِ الأَجْذَمِ
21- تُمْسِي وتُصبحُ فَوْقَ ظَهْرِ حَشِيَّةٍ	وأبيتُ فوق سَرَاةِ أدْهَمَ مُلجَمِ
22- وحَشِيَّتِي سَرْجٌ على عَبْلِ الشَّوَى	نَهْدٍ مَرَاكِلُهُ نَبِيلِ المَحْزِمِ

يمتاز الاهتمام في هذا المشهد بكون التَّركيب البصَريّ لموجودات الكشف الظّاهراتيّ هُنا مُؤلَّفاً من مُستويين وجوديَّين جَماليَّين. فالعناصِر الوجوديّة المُكوِّنة لهذا الميدان هي مفردات وقائعيّة تماماً. بمعنى أنَّ التَّجربة هُنا بما هي ذاتُها مشروع وجود الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُناك، فإنّها تجربةٌ عميقةُ الصِّلة بِالمُحيط البيئيّ في ذلكَ العصر.

فإغراء فم الحبيبة بِقُبلة عذبة حُلوة المَذاق، وتشبيه ذلكَ الفم بِعُلبة المِسك أوَّلاً، ومن ثمَّ تشبيهه بِالرَّوضة التي أحيا المطَرُ نباتاتِها عندما لم يسقط بغزارةٍ تُفسِد تلكَ النَّباتات، كذلكَ امتلاء حُفَر هذه الرَّوضة بماء المطَر الذي يعكسُ أشعّة الشّمس، فيُشبِهُ في لَمَعانِه لَمَعان الدِّرهم، إلى جانب انتشار الخُضرة والخُصوبة. بالإضافة إلى تشبيه الذُّباب المُغنّي بفريق موسيقيّ يحكّ أذرعتَه المقطوعة الأيدي بِبعضِها كالأوتار، والعودة أخيراً لتذكيرِنا أنَّ كلّ تلك الأوصاف تخصُّ فمَ الحبيبةِ – الرَّوضة، التي تقضي نهارها وليلها فوقَ فِراشٍ وثير، في حين أنَّ الشّاعر المُهاجِر هُنا يُمضي وقته فوق ظَهر جوادِه النَّبيل. كُلُّ ذلكَ يجعَل موجودات

(1) المصدر نفسه، 329- 332.

التَّجربة هُنا موجودات وقائعيّة تفتتِح حدسيّاً ذلكَ العالَم وتلكَ البيئة، إذ نعلم بعُمق ما تعنيه الرَّوضة الغَنّاء لابن الصَّحراء المُقفِرة.

وبناءً على هذا، ينبسِط المُستوى الأعمَق في ميدان الاهتمام الخاصّ بهذا المشهد، من حيث إنَّ المفردات الجزئيّة – الوقائعيّة تتضافَرُ جميعُها في صورةٍ كُلِّيّة تنقُل علاقة المُشابَهة (فَمُها كالرَّوضة) من المُستوى الوجوديّ – المَجازيّ الانعكاسيّ (مَجاز العالَم)، إلى المُستوى الوجوديّ – المَجازيّ المُتخيَّل (عالَم المَجاز). الأمر الذي يُمكِّننا أنْ نُعيد تنقيح شُروعِنا السّابق، بِالقول إنَّ محور التَّركيب البصَريّ لموجودات (الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ – الطَّبيعة هُنا) أميَل إلى ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني بما يبثُّهُ من شِعريّة بصَريّة عالية.

ولعلّ هذا الشُّروع يُمثِّل الرَّكيزة الأوَّليّة لِفَهم حركيّة التَّمفصُل النّاجمة عن تمرير أضلاع مُثلَّث التَّمويه على هذا المشهد. فالضِّلع الأولى بما هي ضِلِع التَّمويه بِمُطابَقة أساليب الأنا – الهُمْ الزّائفة، تبسط الفعاليّة هُنا بوصفِها لا مُبادَرة اللَّحم، من حيث إنَّ الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة في هذا المَوْضِع، الذي يستبطِن موقفاً وجوديّاً أقرَب إلى الموقف العيانيّ – اليوميّ، يُقيم علاقةً مع الجسَد في إطارٍ من امتلاك الموجود تحت اليد (أمتلك جِسماً)، ذلكَ وِفْقَ كيفيّات هُروب وسطيّة تستحضِر الخوف القائِم في صِيغ الوجود اليوميّ المَعيش لِلهُنا. لِتتأسَّسَ العلاقة بين المُحورين بناءً على ذلكَ وِفْقَ نمَطٍ من الاختراق المُضادّ الذي يُموِّه بِتوسيع فجوة التَّوتُّر بين الوجود والموجود، بما هِيَ فجوةُ اختلاف ومُباعَدة صريحة.

في حين أنَّ تمرير الضِّلع الثّانية بما هي ضِلِع التَّمويه بِمُطابَقة أساليب الأنية – الهُوَ الأصيلة في هذا المشهد، فإنَّها تبسط المُبادَرة هُنا بوصفِها مُبادَرة اللَّحم، التي يحوز من خلالها الشّاعر المُهاجِر زمامَ خُصوصيَّته (أكونُ جسداً)، في إطارٍ من المُواجَهة القلِقة التي تنزَعُ الألفة عن السِّياق الأداتيّ التَّرابطيّ باستحضار ضُروب التَّقوُّم الكيانيّ للهُنا. وهكذا، يستبطِن الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة موقفاً وجوديّاً أقرَب إلى الموقف الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل. لِتتأسَّس العلاقة بينَ المُحورين هُنا على نمَطٍ من التَّماهي الذي يُموِّه بِتضييق فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود، بما هِيَ فجوةُ اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة.

وبالانتقال إلى تمرير الضّلع الثّالثة بما هي ضِلع التَّمويه بمُطابَقة أساليب حِيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة، فإنَّنا نُلاحِظ في هذا المَوْضِع التَّضادّ البصَريّ – الوجوديّ الذي أقامَهُ الموجود البشريّ في مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا بينَهُ وبينَ المحبوبة (تُمْسِي وتُصبِحُ فَوْقَ ظَهْرِ حَشِيَّةٍ وأَبِيتُ فَوْقَ سَرَاةِ أَدْهَمَ مُلجَمِ). ولهذا التَّضادّ وظيفة جوهريّة في ضوء سَعي الأنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا لِحِيازة الزَّمن هُنا من خلال الفروسيّة – القُوّة، فهو من جهةِ أساليب الأنا – الهُمْ الزّائفة التحاقٌ بِالآخَرين بإخضاع الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ لِسياق الفروسيّة – القُوّة التَّرابطيّ الكُلِّيّ (أمتلك جِسماً). وهو من جهةِ أساليب الأنية – الهُوَ الأصيلة امتلاكٌ لِزمام الفَرادة والخُصوصيّة من خلال تحرير ألفة الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ من سياق الفروسيّة – القُوّة التَّرابطيّ الكُلِّيّ (أكون جسَداً). وفي الحالتين يقوم الفرس (وحَشِيَّتِي سَرْجٌ على عَبْلِ الشَّوَى نَهْدٍ مَرَاكِلُهُ نَبِيْلِ المَحْزِمِ) بوظيفته على أكمَل وجه.

وانطلاقاً من مُقارَبتنا هذه لِمُثلَّث التَّمويه، نستطيع أنْ نلمس بدِقّة المُباعَدة الجوهريّة (فجوة الالتباس) التي تنطوي عليها حركيّة التَّمفصُل هُنا، بوصفِها الحامِلَ الجماليَّ لتلكَ المُباعَدة التي تبسط جُملةً من التَّوجّهات التّأويليّة والتَّنقيحات المُتعايشة في آنٍ معاً داخِل تراكُبها الجدَليّ المُضاعَف، من حيث إنَّ العلاقة القائمة بينَ أضلاع مُثلَّث التَّمويه تُفتِّتُ وَحدة المُطابَقة من خلال تجاوُز مركزيّة الذّات المُتيقِّنة من القبض على ما تسعى إليه. وهذا التَّشظّي بما هو فعاليّة العُلُوّ المُتسارِع في هذا العالَم الشّعريّ المُنفَتِح هُنا، يتحرَّك حول محور المُباعَدة بوصفِه يُحضِر قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد الهارِب نحو المجهول. حيث إنَّ هذا القلَق – اللاّتمفصُل يبسط نمطيْنِ من أنماط المُباعَدة هُما: الحُضور العيانيّ – اليوميّ الزّائف، والذي يُعطِّل مُبادَرة اللَّحم في زمانيّة خطِّيّة هارِبة من قُوى الإفناء، والحُضور الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل، الذي يُحرِّرُ مُبادَرة اللَّحم في زمانيّة حقيقيّة مُواجِهة لِقُوى الإفناء.

وعلى هذا النَّحو، نُعيد تعيين حركيّة التَّمفصُل تِبعاً للتَّرجيح الذي ننتخِبُهُ في هذا السِّياق؛ أي بينَ التّماهي – المُباعَدة المُضمرَة، والاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة، وذلكَ في مشهدٍ ينطوي تركيبُهُ البصَريّ على ميلٍ واضِح نحو ماهيّة

كشف المدلول المُتخيّل الثّاني بما هو بُؤرة وجوديّة – جماليّة تُمفصِلُ عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا بوصفِه عالَمين في عالَمٍ واحِد (مرجعيَّتين في إحالةٍ واحدة) هِيَ العالَم المُنفتِح أمامَنا هُنا.

وبِمُتابَعتنا لِمُقاربة هذه المُعلَّقة نصِلُ إلى ما ندعوه مشهد النّاقة – الجسر الذي يقول فيه(1):

23- هَــلْ تُبْلِغَنِّــي دَارَهَــا شَــدَنِيَّةٌ	لُعِنَــتْ بِمَحْــرُوم الشَّــرَابِ مُصَــرَّمِ
24- خَطَّـــارَةٌ غِــبَّ السُّــرى زَيَّافَــةٌ	تَطِسُ الإِكَامَ بَوخْدِ خُفٍّ مِيْثَمِ
25- وَكَأَنَّمـا تَطِسُ الإِكَـام عَشِيَّةً	بِقَرِيــبِ بَــيْنَ المَنْسِـمْيَنِ مُصَــلَّمِ
26- تَـأوِي لَـهُ قُلُصُ النَّعـامِ كَما أَوَتْ	حِــزَقٌ يَمَانِيَــةٌ لأَعْجَـمَ طِمْطِـمِ
27- يَتْــبَعْنَ قُلَّـــةَ رَأسِـــهِ وَكَأَنَّـــه	حَــرَجٌ عَلَــى نَعْــشٍ لَهُــنّ مُخَــيَّمِ
28- صَعَلٍ يَعُودُ بِـذي العَشْـيرةِ بيْضـهُ	كالعبدِ ذي الفرو الطَّويلِ الأصْلَمِ
29- شَرِبَتْ بماء الدُّحْرُضَيْنِ فأصْبحتْ	زَوْراءَ تنِفـر عـن حِيَـاضِ الـدَّيْلَمِ
30- وكأنمـا تنـأى بِجانِـبِ دفِّهـا الْـ	وَحشـيِّ مِــنْ هَــزِجِ العَشِــيِّ مُــؤَوَّمِ
31- هِــرٍّ جنِيــبٍ كُلَّمــاَ عَطَفَــت لــهُ	غَضْبَى اتقَاهَـا بَاليَـديْن وبِـالفَمِ
32- أَبْقَــى لهـاَ طُـولُ السِّـفارِ مُقَرْمَـداً	سَــنداً ومِثْــلَ دعـــائِمِ المَتَخَّــيمِ
33- بَرَكَتْ عَلَى جَنْبِ الـرِّدَاعِ كَأَنَّمـا	بَرَكَتْ على قَصَبٍ أَجَشَّ مُهَضَّمِ
34- وكــأنَّ رُبَّــا أو كُحَـيلاً مُعْقَـداً	حَـشَّ الوَقُـودُ بِــه جَوانِـبَ قُمقُـمِ
35- يَنبـاَعُ مِـنْ ذِفْـرَى غَضُـوبٍ جَسْـرَةٍ	زَيَّانَـــةٍ مِثْـــلِ الفَنِيـــقِ المُكْـــدَمِ

يفتتِحُ الشّاعر المُهاجِر هُنا ميدانَ اهتمامِهِ في هذا المشهد من خلال بلاغة بصَريّة تتَّكِئ التَّجربةُ فيها على الاستعانة بِالنّاقة بغيةَ الوصول إلى دار المحبوبة. إذ إنَّ تلكَ النّاقة قادِرة لِشدّةِ بأسِها على السَّير ليلاً، واجتياز المسافات البعيدة. وهي تُشبه بِسُرعتها ظليماً تتهافَتُ عليه النَّعامات، وأعلى رأسه كالخيمة التي تُظلِّل تلكَ النَّعامات. وهذا الظَّليم يطمئنّ على بيض أُنثاه، ويُشبِه في ريش جناحيه الأسود عبداً ارتدى ثوباً طويلاً من الفرو. أمّا النّاقة التي يعود الشّاعر لوصفِ فعاليّتها من جديد فإنَّها قد شرِبتْ وارتوتْ من ماء قومه، من حيث إنَّها أصبحَتْ تنفر من ماء الأعداء، كالذي يتّقي بجانبه الأيمن أصوات اللّيل التي تُصدِرها

(1) المصدر نفسه،333– 339.

كائنات مُخيفة ومُبهمة، وهو الأمر الذي يحدث لهرٍّ يتحاشى هجوماً مُعادياً بالتَّهديد بمخالبه وفمه. لكنْ على الرَّغم من مُعاناة هذه النّاقة، فإنَّها تصلُ مَوْضِعَ (الرَّدَاعِ)، حيث يسيل عرَقها الأسود من خلف أُذُنها كالقطران المُشتعِل، في صورة تُتوَّج بناقةٍ جَسورٍ سريعة مثل فحلٍ كثير الإصابات لِقوَّته البالِغة.

إنَّ التَّركيب البصَريّ لموجودات هذا المشهد، ومحورها النّاقة – الجسر، يُغرِي تماماً، أو بمعنىً أدقّ يخدَع تماماً فيسقِطُنا في قراءة تُرجِّح المرجعيّة الوقائعيّة لعناصر الاهتمام – هُنا. لكنَّ حواراً مُعَمَّقاً مع التَّجربة المُنبسِطة أمامَنا يقودُنا إلى الاعتقاد أنَّ فعاليّة هذه النّاقة هي فعاليّة تحقِّق للاستعارة كينونتها بنزع الأُلفة عن تلكَ النّاقة، من حيث إنَّها تغدو جسراً مجازيّاً يعبرُ بالآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا، ومن خلال كيفيّات وجود بصَريّة إلى المُتخيَّل (عالَم المَجاز).

وبناءً على ذلك، نستطيع تعيين حركيّة التَّمفصُل النّاجمة عن تمرير أضلاع مُثلَّث التَّمويه على هذا المشهد (النّاقة – الجسر)، الذي تتوضَّعُ فيه تلكَ الحركيّة بوصفِها مُباعَدة صَريحة من خلال تمويه الضِّلع الأولى الأنا – الهُمْ، وتتوضَّعُ بوصفِها مُباعَدة مُضمَرة من خلال تمويه الضِّلع الثّانية الأنية – الهُوَ، في حين أنَّ تمويه حيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة يتجسَّد بوصفِه الضِّلع الثّالثة لمُثلَّث التَّمويه في تسارُعِ النّاقة من جهةٍ أولى، وفي استحضار الأعداء من جهةٍ ثانية. وبذلك تتعيّن حركيّة التَّمفصُل بناءً على هذا الفهم بينَ الوجود العيانيّ – اليوميّ الزّائف، والوجود الكشفيّ – الكيانيّ الحقيقيّ؛ أي إنَّها تنبسِط بينَ المُباعَدة المُضمَرة والمُباعَدة الصَّريحة.

لكنَّ مُقاربَة مشهد النّاقة – الجسر لا ينتهي عند الحدود السّابقة، بل إنَّ هذه التَّسمية التي استخدَمناها في هذا السِّياق تدلُّ جوهريّاً على المُباعَدة الأساسيّة (فجوة الالتباس) القائمة في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا. فحَرَكة النّاقة بما هي فِعْلٌ تسعى من خلاله الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا لِمُطابَقة أضلاع المُثلَّث بوصفِها تُمثِّل تَمفصُلاً ما، فإنَّ هذا الفِعل – الحَرَكة ليسَ سوى قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد بما هو هاربٌ ومُتباعِدٌ نحو المجهول. لذلكَ كانتِ النّاقة جِسراً، وكانتْ كالظَّليم الذي تُحيط به النَّعامات مُطمئنَّةً إلى رأسٍ يُظلِّلها كالخيمة. ولهذا أيضاً كانت جَسوراً كالفحل، إذ بلَغَتِ (الرَّدَاع) على الرَّغم من كُلِّ المُمانَعات التي

واجَهَتْها، من حيث إنَّ وصولَها لم يكُنْ مأموناً بصورة كافية، وإنْ كانت تمتلِك القُوّة والسُّرعة اللاّزمة لذلك، غيرَ أنّ حُضور اللَّيل، والأعداء، وأصوات الكائنات المُخيفة المُبهَمة، والِّهرّ المُقاتِل – المُدافِع، وعرَقِها، وتعَبِها، كُلُّ هذا أكَّدَ قضيّة تقلُّب هذه النّاقة – الجِسر بما هي الفجوة – المُباعَدة هُنا بينَ الخوف الخاضِع الزّائف، والقلَق المُواجِه الأصيل، المسألة التي تُعيد تركيب حركيّة التَّمفصُل بالشَّكل الذي تلتبِس فيه تلكَ الحركيّة بينَ المُباعَدة المُضمَرة، والمُباعَدة الصَّريحة، وبما يفتَح بابَ القراءة والفَهم والتّأويل على نسبيّة – احتماليّة غيرَ قابلةٍ للحسمِ النِّهائيّ.

ولنقف الآن على الكيفيّات البصَريّة – الوجدانيّة للمشهد الآتي[1]:

36- إنْ تُغْدِفِي دُوني القِناعَ فإنَّني   طَبٌّ بِأَخْذِ الفارِسِ المُسْتَلْئِمِ
37- أثْنِي عَلَيَّ بما عَلِمْتِ فإنَّني   سَمْحٌ مُخالَقَتِي إذَا لَمْ أُظْلَمِ
38- وَإذا ظُلِمْتُ فإنَّ ظُلْمِيَ بَاسِلٌ   مُرٌّ مَذَاقَتُهُ كَطَعْمِ الْعَلْقَمِ
39- وَلَقدْ شَرِبْتُ من المُدامةِ بَعْدَ ما   رَكَدَ الهَواجِرُ بالمَشُوفِ المُعْلَمِ
40- بِزُجاجَةٍ صَفْراءَ ذاتِ أَسِرَّةٍ   قُرِنَتْ بِأَزْهرَ في الشَّمال مُفَدَّمِ
41- فَإذَا شَرِبْتُ فإنَّني مُسْتَهْلِكٌ   مَالِي وعِرْضِي وافِرٌ لم يُكْلَمِ
42- وإذا صَحَوْتُ فما أُقَصِّرُ عَنْ نَدىً   وكما عَلِمْت شمائِلِي وَتَكَرُّمِي
43- وحَلِيلِ غانِيَةٍ تَركْتُ مُجَدَّلا   تَمكُو فَرَائِصُهُ كَشِدْق الأَعْلَمِ
44- سَبَقَتْ يَدَايَ لَهُ بعاجِلِ طَعْنَةٍ   وَرَشَاشِ نَافِذَةٍ كَلَوْنِ العَنْدَمِ
45- هَلاَّ سَأَلْتِ الخيلَ يا ابنَةَ مالِكٍ   إنْ كُنْتِ جاهلةً بمَا لَمْ تَعْلَمي
46- إذْ لاَ أزَالُ عَلى رِحَالَةِ سَابِحٍ   نَهْدٍ تَعَاوَرَهُ الكُمَاةُ مُكَلَّمِ
47- طَوْراً يُجَرَّد للطِّعانِ وتارةً   يَأوِي إلَى حَصَدِ القِسِيِّ عَرَمْرَمِ
48- يُخْبِرْك مَنْ شَهِدَ الوَقَائِعَ أنَّني   أَغْشَى الْوَغَى وأَعِفُّ عِنْد المَغْنَمِ
49- ومُدجَّجٍ كَرِهَ الكُمَاةُ نِزَالَه   لا مُمْعِنٍ هَرَباً ولاَ مُسْتَسْلِمِ
50- جادَتْ لَهُ كَفِّي بعَاجِلِ طَعْنَةٍ   بمُثَقَّفٍ صَدْقِ الكُعُوبِ مُقَوَّمِ
51- برَحِيبَةِ الفَرْغَيْنِ يَهْدِي جَرْسُها   باللَّيْلِ معْتَسَّ الذِّئابِ الضُرَّمِ
52- فَشَكَكْتُ بالرُّمْح الأَصَمِّ ثِيابَه   ليْسَ الكَرِيمُ عَلى القَنا بمُحَرَّمِ
53- فتَركْتُه جَزَرَ السِّبَاعِ يَنُشْنَهُ   يَقْضَمْنَ حُسْنَ بَنَانِهِ والمِعْصَمِ

(1) المصدر نفسه، 339– 350.

54- وَمِشَكِّ سَابِغَةٍ هَتَكْتُ فُرُوجهاَ ... بالسَّيْف عَنْ حامِي الحَقِيقَةِ مُعْلِمِ

55- رَبِذٍ يَدَاهُ بالقِدَاحِ إذَا شَتَا ... هَتَّاكِ غَايَاتِ التِّجَارِ مُلَوَّمِ

56- لَمَّا رَآنِي قَدْ نزلْتُ أُريدَهُ ... أُبْدَى نوَاجِذَهُ لِغَيْرِ تَبَسُّمِ

57- عَهْدِي بِهِ مَدَّ النَّهارِ كَأَنَّمَا ... خُضِبَ الْبَنَانُ وَرأْسُهُ بالعِظْلِمِ

58- فَطَعَنْتُهُ بالرُّمْحِ ثُمَّ عَلَوْتهُ ... بمُهنَّدٍ صَافِي الْحَدِيْدَةِ مِخْذَمِ

59- بَطلٍ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ ... يُحْذَى نِعالَ السِّبْتِ ليْسَ بَتوْأَمِ

60- يَا شَاةَ مَا قَنَصٍ لِمَنْ حَلَّتْ لهُ ... حَرُمَتْ عَلَيَّ وَلَيْتَهَا لمْ تَحْرُم

61- فَبَعَثْتُ جَارِيتِي فَقُلْتَ لهاَ اذْهَبِي ... فَتَحَسَّسِي أَخْبَارَهَا لِيَ واعلَمِي

62- قاَلَتْ رَأَيْتُ مِنَ الأَعَادِي غِرَّةً ... والشَّاةُ مُمْكِنَةٌ لِمَنْ هُوَ مُرْتَمِ

63- وَكَأَنَّما التَفَتتْ بِجِيْدِ جَدَايَةٍ ... رَشَأٍ مِنَ الغِزْلَانِ حُرٍّ أَرْثَمِ

في هذا المشهد تتوضَّعُ أضلاعُ المُثلَّث بِكيفيّة مُموَّهة تبسطُ لِلوهلة الأُولى البلاغةَ البصَريّة لِلتَّجربة هُنا عن طريق بثِّ فعاليّة حِيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة بينَ أساليب وجود الأنا – الهُمْ الزّائفة، وأساليب وجود الأنية – الهُوَ الأصيلة. فالشّاعر المُهاجِر هُنا فارسٌ لا يُشَقُّ له غبار، يطعَنُ ويرمي بالسِّهام، ولا يتوقَّف عن القِتال، مُتَصَدٍّ للأبطال الكِبار الذين يتحاشاهُمُ الفرسانُ في المعارك، ومُنتصِرٌ عليهم، من حيث إنَّ ما يبقى في ذاكرتِهِ من صوَرِهم بعد ذلك هو الدّم وحدَه.

ليسَ هذا فحسب، بل إنَّ هذا الشّاعر يتمتَّع بِمنظومة أخلاقيّة مُلتبِسة بينَ الالتحاق بكيفيّات وجود الأنا – الهُمْ، وامتلاك زمام خُصوصيّته. فهو في السِّلم كريمٌ مِعطاءٌ يشرُبُ الخمور المُعتَّقة. وهو في الحرب يعفُّ عند جَمع الغنائم.

وهكذا، تتوضَّعُ أضلاع مُثلَّث التَّمويه في حَرَكةٍ مُتشابكة مُتشظِّية تُفتِّتُ التَّمركُز في الوقت الذي تُموِّه فيه التَّمفصُل مُستحضِرةً محور الفجوة – المُباعَدة هُنا، الذي هو كما رأينا في المَشاهِد السّابقة محور قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد. فالمحبوبة حاضِرة في ميدان الاهتمام الكائن في هذا المشهد بِصورة تلتبِسُ فيها أساليب حِيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة مع فعاليّة الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ؛ فإذا وضَعْتِ الأقنعةَ بيننا أيَّتها الحبيبة، فأنا الخَبيرُ بنزع دروع الفرسان لنْ أعدَمَ طريقةً للوصول إليكِ (أي إنَّ فروسيَّتي العظيمة هي التي ستُحضِر الحُبّ

وستخضِعُه لي). وإذا كنتِ جاهلةً ببطولاتي، فاسألي الخَيل عن ذلكَ (أي استحضري مَشاهِدَ الفروسيّة كي يُحضِرَ الخَيلُ ذلكَ الحُبَّ إليَّ). أنتِ أيَّتها الشَّبيهةُ بالشّاة التي اقتنَصْتُها في غفلةٍ من أهلِها، بعدَ أنْ أرسَلْتُ جاريتي لِتتجسَّسَ عليها (أي إنَّ فروسيَّتي أيضاً هي التي ستُحضِرُ الحُبّ وستخضِعه لي).

والواضح في هذا الإطار أنَّ محور المُباعَدة بما هو قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد، يُمزِّقُ أوصالَ المشهد المُموِّه بِالفروسيّة على أكثَر من مُستوىً، مُلحِقاً الفعاليّة البصَريّة لِمُبادَرة الجسَد – الحُبّ – اللَّذّة بفعاليّة البُطولة والفروسيّة. أو بِالأحرى مُوظِّفاً الكيفيّات البصَريّة بما هي أحداث تُموِّهُ من خلال تمفصُل حِيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة، لِمصلحة قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد. وهو الأمر الذي يصوغ الحركيّة التي تحكمُ العلاقة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال.

وعلى هذا النَّحو، ينبسِط المشهد الأخير في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا، الذي تلتبِس فيه أيضاً علاقة فعاليّة التَّمويه بِمحور المُباعَدة ، إذ يقول[1]:

64- نُبِّئـت عَمـراً غيْـرَ شَـاكِرِ نعْمَتِـي ... والكُفْـرُ مَخْبَثَـةٌ لِـنَفْسِ المُـنْعِمِ
65- وَلَقَدْ حَفِظْتُ وصَاةَ عَمِّي بالضُّحَى ... إذْ تَقْلِصُ الشَفَتَانِ عَنْ وَضَحِ الفَم
66- في حومَـةِ الْحـرْبِ التـي لا تَشْـتَكِي ... غَمرَاتِها الأبْطـالُ غيْـرَ تَغَمْغُـم
67- إذْ يتَّقُـونَ بِـيَ الأسِـنَّةَ لمْ أَخِـمْ ... عَنْهـا ولكِنِّـي تَضَـايقَ مُقْـدَمِ
68- لمَّـا رَأَيْـتُ القـوْمَ أَقْبَـلَ جَمْعُهـمْ ... يتـذامرُون كَـرَرْتُ غَيَّـرَ مُـذَمَّمِ
69- يَـدْعونَ عَنْتَـرَ والرِّمـاحُ كأنَّهـا ... أشْـطانُ بِئْـرٍ في لَبـانِ الأَدْهَـمِ
70- مازِلـتُ أرْمِـيهمْ بِثُغْـرَةِ نحْـرِهِ ... ولَبانِـهِ حَتّـى تَسَـرْبَلَ بالـدَّمِ
71- فـازْوَرَّ مِـنْ وَقْـعِ القنَـا بِلَبَانِـهِ ... وَشَـكَا إلـيَّ بِعَـبرَةٍ وتحمْحُـمِ
72- لوْ كَانَ يَدْرِي ما المُحاوَرَةُ اشْتَكَى ... ولَكَـانَ لـوْ عَلِـمَ الكَـلاَمَ مُكَلِّمـي
73- ولَقـدْ شَـفَى نَفْسـي وأَبْـرَأَ سُـقْمهاَ ... قِيـلُ الفـوارِسِ ويْـكَ عَنْتَـرَ أقْـدِمِ
74- والخَيـلُ تَقْـتَحِمُ الخَبـارَ عَوابِسـاً ... مِـنْ بـينَ شَـيْظَمَةٍ وأجْـرَدَ شَـيْظَم
75- ذلُـلٌ رِكَـابي حَيْـثُ شِـئْتُ مُشَـايِعِي ... لُبِّـي وأَحْفِـزُهُ بِـأَمْرٍ مُبْـرَمِ
76- إنّـي عَـدَاني أنْ أزورَكِ فـاعلَمي ... مـا قد عَلِمتَ وَبَعضُ مـا لمْ تعلمي
77- حَالَـتْ رِمَـاحُ ابْنَـي بَغـيضٍ دُونكُـمْ ... وزَوتْ جَـوَاني الحَـرْبِ مـنْ لم يجْـرِمِ

([1]) المصدر نفسه، 350– 355.

78- وَلَقَـدْ كَـررتُ المُهْـرَ يـدْمَى نَحـرُه حَتَّى اتَّقتنِي الخيلُ يا بنَيْ حِذْيم

79- وَلَقَـدْ خَشِـيتُ بـأَنْ أَمُـوتَ ولم تَكُـنْ لْلحَـربِ دَائِـرةٌ علـى ابْنَـي ضَمْضَـمِ

80- الشَّـاتِمِيْ عِرَضِـي ولَـمْ أَشْـتِمْهُمَا والنَّـاذِرَيْنِ إذَا لَـمْ أَلقَهُمَـا دَمِـي

81- إنْ يَفْعَـلاَ فَلَقَـدْ تَرَكْـتُ أَبَاهُمَـا جَـزَرَ السِّـباعِ وَكُـلِّ نَسْـرٍ قَشْـعَمِ

في هذا المشهد يبلُغُ التَّمويه ذُروتَهُ من خلال مَيل التَّجربة هُنا إلى نمَطٍ من الوقائعيّة التي أشارَتْ في البداية إلى بعض التَّفاصيل الذّاتية (نُبِّئْتُ عَمْرَاً غَيْرَ شَاكِرِ نِعْمَتِي...) (وَلَقَدْ حَفِظْتُ وصَاةَ عَمِّي...)، لِتنتظِمَ هذه التَّجربةُ بعدَ ذلكَ في ضِلِع التَّمويه الأساسيّ؛ أي في أساليب حِيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة بينَ الالتحاق بِالكيفيّات الزّائفة الأنا – الهُمْ، وامتلاك زمام المُبادَرة الأصيلة الأنية – الهُوَ.

إنَّ ما دعوناه ذُروة التَّمويه يتجسَّد هُنا من خلال حجب حُضور الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ من خلال حُضور الفروسيّة، لكنَّ هذا التَّحجُّب وِفْقَ السِّياق البصَريّ في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا من جهة، وفي هذا المشهد تحديداً، يتركُ كُوَىً عديدة يتسلَّل منها الضَّوءُ الكاشِف لقلَق اللاّتمفصُل في الجسَد. فالتَّمفصُل المُركَّز حول النِّداء الذي يدعو عنترة إلى ميادين الفروسيّة والبطولة والانتصار من ناحية، والرَّغبة بِأنسنة الفرس المُشتكي (لوْ كَاَنَ يَدْرِي ما المُحاوَرَةُ اشْتَكى) التي تُذكِّرنُا بطلبِه (هَلاَّ سَأَلْتِ الخَيْلَ يا ابنْةَ مَالِكِ)، والتَّمسُّك بالحياة بِدعوى واجِب الانتصار، ومُعاوَنةِ قلبِهِ له في هذه المُواجَهة العظيمة، كُلُّ ذلكَ ينقلُ التَّمفصُلَ الواثِقَ حولَ ضِلِع الفروسيّة بما هو تمويه، إلى اللاّتمفصُل القلِق في الجسَد الهارِب المُتباعِد بما هو فجوة التباس؛ ذلكَ في توضُّعٍ مُلتبِس بينَ الخوف الزّائف الذي يبسطه السِّياق التَّرابطيّ الأداتيّ القائِم على الرّيبة والثَّرثرة وحُبّ الاطّلاع، والقلَق الأصيل الذي يبسطه كسر الكلمة – الأداة من خلال الفعاليّات البصَريّة لِلوجدان والفَهم والكلام. وهي المسألة التي تُعيّن فِعْلَ الهِجرة – الانزياح بما هو فِعْلُ تمفصُلٍ جدَليّ بينَ الوقائعيّة والمُتخيَّل، وذلكَ بفعل العلاقة النّاظمة لمحوريّ التَّركيب والاستبدال؛ أي بينَ التّماهي – المُباعَدة المُضمَرة، و الاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة.

ولعلَّ ما سَبَق يقودُنا مُباشرةً إلى التَّساؤُلِ عن مُحصِّلةِ الهِجرة – الانزياح بوصفِها تتمفصَلُ بطبيعة الحال بينَ دور الوساطة ودور الخَلق، من حيث إنَّنا نستطيع أنْ نتحدَّث بناءً على مُقارَبتنا السّابقة لِعالَم الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا، عن تحقُّق قاعدة التَّناسُب الطَّردي التي ترى أنَّه كُلَّما كانَ التَّفاعُل المُتبادَل التَّأثير بينَ أساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) والمُخيِّلة أكثَر أصالة، كانَ انفتاح مقام القصيدة الماهويّ – المُتخيَّل نحو المجهول أكثَر توتُّراً والتباساً وجَمالاً. غير أنَّ الجوهريّ في هذا السِّياق يكمُنُ في أنَّ هذه الهِجرة الجدَليّة المُضاعَفة بما هي فجوة التباس بينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ، قد زاغَ تمفصُلُها بِفِعْلِ مُثلَّثِ التَّمويه الذي تشابَكتْ أضلاعُهُ بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثَّاني، مُستحضِرةً قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد نحو المجهول، من حيث إنَّ إمكانيّة تعيين مُستويي الهِجرة الأُفُقيّة – العموديّة تغدو صعبة في ضوء شبكة من الشَّظايا الأُسلوبيّة المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، والتي يُكتَنَفُ من خلالِها العالَم الوقائعيَ السّابق في العالَم المُتخيَّل الجديد.

وانطلاقاً من هُنا، فإن تشظّي الجَمال في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا بما هو تمفصُل المُباعَدة – الفجوة في الالتباس، يتحقَّقُ تبعاً للحركيّة غير المُتمركِزة للعلاقة المُعقَّدة النَّاظِمة لِمحوري التَّركيب والاستبدال؛ أي بما هي حركيّة تتنقل من خلالها الأحداث البصَريّة التي تُعيِّن هُوِيّة المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة من خلال الشّبكات – الشَّظايا التي يبسطها مُثلَّث التَّمويه. من حيث إنَّ هذه الحركيّة تُفتِّتُ ذاتَها بذاتِها؛ أي إنَّها تُفتِّتُ وَحدة المُطابَقة المُموَّهة، ومن ثمَّ فإنَّها تتجاوَز وَحدة الذّات المُتيقِّنة من تمفصُلِها، الأمر الذي يستحضِر محور المُباعَدة الجوهريّة بما هي هُنا قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد الهارِب المُتباعِد نحو المجهول.

وبهذه الصّورة، تتشكَّل حركيّة التَّمفصُل بينَ التّماهي – المُباعَدة المُضمَرة والاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة، مُعَيِّنةَ السُّؤال الشَّاغِلَ (المُهيمِن) في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا بوصفِه ماهيّة غير مُكتمِلة من خلال زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ (المُزدوج)، بما هِيَ مُستوىً وجوديّ – جَماليّ أعلى زيغاناً وتمويهاً يبحثُ في التباس المُتخيَّل نحو المجهول الذي هو عُلُوٌّ خاصّ بِقلَق اللاّتمفصُل في الجسَد هُنا. إذ نجد أنَّ هذا (اللاّتمفصُل) ينهَضُ على علاقة مُلتبِسة بينَ أساليب التَّمويه بِحيازة الزَّمن – الفروسيّة – القُوّة، ومحور قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد كما ذكرنا

من قَبل، من حيث إنَّ ذلكَ ينطوي على نَمطين وجودَيين رئيسين لِمُبادَرة – لا مُبادَرة اللَّحم هُنا هُما: الحُضور العيانيّ – اليوميّ الزّائف الذي تتعيَّن فيه الكيفيّات البصَريّة في سِياقِ كسر الكلمة – الأداة من خلال القلَق وامتلاك المُبادَرة الحقيقيّة الخاصّة بِالأنية – الهُوَ (أكون جسداً).

وبناءً على ذلك، تنبسِط زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ في كيفيّات انفعاليّة – وجدانيّة تُحرِّر شُحنات التَّشظّي الجَماليّ الخَلاّق في فضاء التَّمفصُل الافتراضيّ لِلجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف بينَ حِسّ الافتراس لِلجسَد – اللَّذّة – الحُبّ، بوصفِه حِسّ الخوف من مُواجَهة حيثيّات الوجود في العالَم بتثبيت كيفيّات وجود بصَريّة تُموِّهُ الاستقرار من جهةٍ أولى، وتتسارَعُ من جهةٍ ثانية نحو المجهول في زمانيّة خطِّيّة هارِبة، وحِسّ الفروسيّة للجسَد – اللَّذّة – الحُبّ بوصفِه هُنا حِسّ المُباعَدة الأصلية بما هي حِسّ القلَق المُواجِه لِقُوى الإفناء الماثِلة في العالَم من خلال مُبادَرة تسريع التَّباعُد نحو المجهول بِمُلاقاتِهِ أُسلوبيّاً آتياً من الأمام في زمانيّة استباقيّة أصيلة. ولعلَّنا قد لاحَظنا تماماً هذا التَّوَضُّع القائم بينَ حِسيّ الافتراس والفروسيّة في أكثَر من مشهد، ومن ذلكَ على سبيل المثال مشهد صيد (الأُنثى – الشّاة – الغزالة) (من البيت السِّتيّن إلى البيت الثّالث والسِّتيّن).

إنَّ زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ بما هي زمانيّة السُّؤال الشّاغِل (المُهيمِن) الموسوم هُنا بِأنَّهُ قلَقُ اللاّتمفصُل في الجسَد، تستدرِجُ البَحْثَ في التباس المُتخيَّل نحو المجهول، مُوسِّعةً بِذلكَ فضاءَ السُّؤال الشّاغِل في إطار مُجاوزة ثُنائيّة الحُضور – الغِياب المُتفصِلة بينَ التَّركيب البصَريّ للموجودات (البِنية التَّحتيّة – الأرض)، والاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة (البِنية الفوقيّة – العالَم)، من حيث إنَّ ما ينكشِف بوصفِه قُرْباً – لا تحجُّباً يُحضِر معهُ غائباً بعيداً – مُتحجِّباً بِإبقائه على بُعْدِه وغِيابِهِ. ونزعم في هذا الشُّروع أنَّ ذلكَ الغائب – الحاضِر هُنا ليسَ سوى سُؤال الحُرِّيّة الجنسيّة بوصفِه سُؤالاً مسكوتاً عنه في ذلكَ العالَم المُنفتِح أمامَنا بما هو مرجعيتان في إحالة واحدة. يُؤكِّد هذا التَّوجُّه أنَّ المسكوت عنه المُنبسِط هُنا يُحرِّر معه كيفيّات وجود كُلِّيّة تطوي في وَحدتها الأساليب المَعيشة لِشعبٍ تاريخيّ كانَ يُقلِقُهُ اللاّتمفصُل في الجسَد بينَ الفناء والخُلود في بيئة الجزيرة العربيّة غير المُستقرّة في ذلكَ العصر.

لكنَّ هذا الشُّروع بما ينطوي عليه من استنطاقٍ لِلغائِب – الحاضِرِ هُنا، يدفَعُنا نحو جُملة من التَّساؤلات المُلِحّة، التي قد تنبسِط في إطار تنقيحيّ، ومنها: هل نُحَمِّلُ عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا أكثَر ممّا يحتمِل؟ أو بِالأحرى هل نُحَمِّلُ التَّمفصُل الجدَليّ بينَ عالَمين في عالَم واحد دلالاتٍ أعمَقَ من طاقته؟ ربّما كانَ ذلكَ صحيحاً إلى حدٍّ ما ! لكنَّنا على كُلِّ حال نميلُ إلى الاعتقاد أنَّهُ لمّا كانَ سُؤالُ الجسَد (مُبادَرة اللَّحم) سؤالاً وجوديّاً – جَماليّاً قديماً قِدَم الإنسان في (الحياة – الفنّ)، فإنَّهُ طالما وَرَدَ في كيفيّاتٍ وجوديّة مسكوتٍ عنها، من حيث إنَّ ذلكَ يقودُنا إلى التَّمسُّك بِشروعنا القائل هُنا: إنَّ قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد بما هو حُضور، فهو يُحضِر سُؤال الحُرِّيّة الجنسية من غِيابه بِإبقائه على غِيابه، ومن ثمَّ، بِإبقاء تأويلٍ كهذا مُرجَّحاً في هذه المُقارَبة، بِانتظار أنْ يُعلِّقَهُ تنقيحٌ آخَر قد يكونُ مُؤسَّساً على شُروعٍ مُغاير؟!

مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى

التباس الهُوِيّة والهجرة المَقلوبة

تُعلِن الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا[1]:

47 - سَئِمْتُ تَكاليفَ الحَياةِ وَمَنْ يَعْشْ ثَمَانِينَ حَوْلاً لا أبا لَكَ يَسْأَمِ

ففي هذه البُؤرة الجَماليّة المُتوتِّرة يبسط الشّاعر المُهاجِر موقفاً حاسِماً وشبه نهائيّ، مُكثِّفاً في ثناياه فعاليَّته الوجوديّة التي تنطوي عليها الجُملة المُفيدة (سَئِمتُ تكاليفَ الحياة: فعلٌ وفاعِل ومفعول به ومُضاف إليه). وعلينا نحنُ الآن، كما كانَ على من سبقَنا، وكما سيكون على من يَلينا، أنْ نقترِحَ فهماً يتواشج مع هذا الوجود المُنفتِح بما هو ذاته مشروع مُلاقاة الآنيّة لِلعالَم، وكيفيّة إبصارها لنمَط وجودها، ذلكَ من خلال مُحاوَرة هذا الوجود بخوض تجربة مع اللُّغة بوصفِها هي ذاتُها تلكَ الآنيّة (الموجود البشريّ في عالم المُعلَّقة هُنا) الذي يُموِّهُهُ المنطق البصَريّ الخاصّ بها في هذه الحياة المعيشة. وبهذا المعنى يُفترَضُ أيضاً أنْ نقبض على الدَّلالة الحَدسيّة – الانفعاليّة التي تبثُّها البلاغة البصَريّة في المشهد هُنا.

غيرَ أنَّ البديهيَّ في هذا الموضِع، يرتبط بكون المُتلقيّ لن يكتفي في بِناء شُروعه التَّأويليّ بِالعبارة الأُولى (سَئِمْتُ تكاليفَ الحَياة)، خاصَّةً إذا كانتِ الأساليب البصَريّة المُنبسِطة بعدَها تُبقي المُتحجِّب على تحجُّبِهِ، وإن في رداء الانكشاف السَّطحيّ (وَمَنْ يَعش ثَمَانِينَ حَوْلاً لا أَبَا لَكَ يَسْأَمِ): فالاهتمام القائِم هُنا يسجنُ الشُّروعَ في ميدان مُحدَّد يتَّصِل بفِعل الزَّمن والشَّيخوخة والتَّقدُّم في العُمر والعَجز. إذ إنَّ هذه العَوامِل تُؤكِّد أنَّ الشّاعر قد سَئِمَ تكاليف الحياة نتيجة أثرِها عليه؛ أي إنَّ ذلكَ يتعلَّق حُكماً بالتَّجربة الفرديّة بما تحملُهُ من ذاكرةٍ مُثقَلة بِالمُواجَهات والصُّعوبات، وما انتهتْ إليه تلكَ التَّجربة من جسَدٍ مُضنىً بالآلام.

لكنْ: هل يكفي هذا الشُّروع لِيُحيطَ بأغلبَ ملامح الانكشاف؟ وهل يُمكِنُنا أنْ نمضي على هذا النَّحو من حيث إنّنا نستبعِدُ إثْرَ ذلكَ أيّ تنقيحٍ يتفحَّص أكثَر من

(1) المصدر نفسه، 240.

جانبٍ جوهريّ هُنا، كصِلة هذا الموقف الوجوديّ مع كُلٍّ من الفرديّ والجماعيّ (الخاصّ والعامّ) في ضوء مُقارَبة المُشكلة النَّقديّة. بالإضافة إلى قضيّة مُعالجة الملامح المُرتبِطة بِتمفصُل فِعْلِ الهِجرة – الانزياح هُنا بينَ الوقائعيّ والمُتخيَّل من ناحية أُولى، وبينَ الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ من ناحية ثانية.

وبناءً على ذلك، فإنَّهُ لا بدَّ لنا في إطار تلمُّسِنا للسُّؤال الشَّاغِل (المُهيمِن) في هذا العالَم من اختبار التَّجربة البصَريّة في سِياقٍ حسِّيّ ظاهريّ يسعى إمّا للتَّحقُّق من مدى مُطابَقة (سَئِمْتُ تَكَالِيْفَ الحَيَاةِ وَمَنْ يَعش ثَمَانِينَ حَوْلاً لَا أَبَا لَكَ يَسْأَمِ) مع دلالاتِها المُباشَرة، أو للتَّحقُّق من احتمال وجود قِناع خادِع يُموِّه هذه التَّجربة المُنفتِحة أمامَنا، ومن ثمَّ العمل على إسقاط هذا القِناع ما أمكَننا ذلك.

ولهذه الغايّة، لنتَّجِه الآن مُباشرةً نحو هذا العالَم المُنكشِف أمامَنا، ولننطلِق أوَّلاً من محور جوهريّ فيه يتَمفصَلُ في ثُنائيّة الحرب والسِّلم، حيثُ يقول الشّاعر المُهاجِر هُنا[1]:

16- سَعَى سَاعِياً غَيْظَ بنَ مُرَّةَ بَعْدَمَا ... تَبَزَّلَ مَا بَيْنَ العَشِيرَةِ بِالدَّمِ

17- فَأَقْسَمْتُ بِالبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ ... رِجَالٌ بَنَوْهُ مِنْ قُرِيشٍ وَجُرْهُمِ

18- يَمِينَاً لَنِعْمَ السَّيِّدَانِ وُجِدْتُمَا ... عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَحِيلٍ وَمُبْرَمِ

19- تَدَارَكْتُمَا عَبْسَاً وَذُبْيَانَ بَعْدَمَا ... تَفَانَوْا وَدَقُّوا بَيْنَهُم عِطْرَ مَنْشِمِ

20- وَقَدْ قُلْتُمَا إِنْ نُدْرِكِ السِّلْمَ بَعْدَهَا ... بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ القَوْلِ نَسْلَمِ

21- فَأَصْبَحْتُمَا مِنْهَا عَلَى خَيْرِ مَوْطِنٍ ... بَعِيدَيْنِ فِيهَا مِنْ عُقُوقٍ وَمَأْثَمِ

22- عَظِيمَيْنِ فِي عُلْيَا مَعَدٍّ هُدِيتُمَا ... وَمَنْ يَسْتَبِحْ كَنْزَاً مِنَ المَجْدِ يُعْظِمِ

23- تُعفَّى الكُلُومُ بِالمِئِينِ فَأَصْبَحَتْ ... يُنَجِّمُهَا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِمِ

24- يُنَجِّمُهَا قَوْمٌ لِقَوْمٍ غَرَامَةً ... وَلَمْ يُهَرِيقُوا بَيْنَهُمْ مِلءَ مِحْجَمِ

25- فَأَصْبَحَ يَجْرِي فِيهُم مِنْ تِلَادِكُم ... مَغَانِمُ شَتَّى مِنْ إِفَالٍ مُزَنَّمِ

---

(1) المصدر نفسه، 225 – 229.

في هذا المشهد يتوضَّعُ الشّاعر المُهاجِر بوصفه آنيّةً في قلب الصِّراع، مُقدِّماً إدانَتَهُ للحرب من خلال المديح الذي يُوجِّهُهُ لِساعِيَيّ السَّلام اللَّذيْن أصلحا ذات البَيْن، وذلّلا عناصر الخِلاف، وقد بَلَغَتْ حدَّ القتال وسفك الدّماء داخل أبناء العشيرة الواحدة.

ولهذا السَّبب يُقسِمُ الشّاعر بأنَّ هذين السِّيدين هُما من خيرة النّاس، حيثُ حَقَنا الدَّمَ بالقول الحسَن، وأوقفا النِّزاع بالمال الذي دفعاهُ ديّةً على الرَّغم من أنَّهما لم يتورَّطا في هذه الحرب، ولم يكن لهما فيها لا ناقة ولا جمَل، وهو الأمر الذي منَحَهما مجداً وشرفاً عظيماً.

إنَّ التَّركيب البصَريّ لِعناصر الكشف الظّاهراتيّ هُنا يميل إلى كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل (مجاز العالَم) بما هو وجودٌ عيانيّ – يوميّ يبسط الأحداث المعيشة التي انطوَتْ عليها هذه المواجهة؛ أي إنَّهُ تركيبٌ يفتَتِحُ حَدسيّاً ذلكَ العالَم القَبَليَّ الذي ينهَض على التَّزاحُم والصِراع وسيادة الأقوى. بالإضافة إلى الدّور الذي يُمارِسه بعضُ السّادة ذوي النُّفوذ أحياناً في رأب الصَّدع، وتفكيك بُؤر الاحتقان، بما يملكونَهُ من جاهٍ وحنكة وبُعد نظَر.

من هُنا، يُمكِنُنا أنْ نقول إنَّ محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة يستبطِنُ موقفاً داخليّاً أميَل إلى الموقف التَّوسُّطيّ الزّائف، ذلكَ بوصفِه يقوم هُنا على الالتحاق بالسِّياق الأداتيّ – التَّرابطيّ للأنا – الهُمْ، من حيث إنَّ حركيّة التَّمفصُل بما هيَ العلاقة المُعقَّدة بينَ المحورين تنبسِطُ بناءً على ذلكَ على أساسٍ من التَّماهي الذي يُموِّه بتضييق فجوة التَّوتُّر بين الوجود والموجود، بما هيَ فجوة اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة.

وفي المنحى ذاته، يستمرّ الشّاعر المُهاجِر هنا في تعرية مساوِئ الحرب، وما تُخلِّف من آلامٍ وجُروحٍ لا تندمِل في بعَثُ برسالةٍ إلى القُوى المُتنازِعة يحضُّها فيها على التمسُّك بِالصُّلح، طالِباً من المُتحاربين ألاّ يبطنوا النِّيّات السَّيِّئة في أعماقهم، ومن ثمَّ ألاّ يغدروا أو ينكثوا بالعهود، مُؤكِّداً أراءَهُ بِتفنيد شرور الحرب التي يُمكِنُ أنْ نتحكَّم ببدايتها، لكنَّنا لا نعلَمُ متى وكيفَ ستنتهي، فهي كالرّحى التي تطحن المُتخاصمين وأقوامَهم، مُستشريةً ومُتمدِّدةً من دون رحمة أوهوادة، من حيث إنَّ نتاجَها ليسَ سوى الشُّؤم الذي يُشبه قرى العراق المشهورة

بخصوبتها، لكنَّها في هذا المَجاز ليستْ سوى ثمارٍ سامّة قاتلة. وها نحنُ نبسط هُنا أبيات مشهدِنا هذا الذي نحنُ بِصَدَدِه [1]:

26- أَلاَ أَبْلِغ الأَحْلاَفَ عَنِّي رِسَالَةً   وَذُبْيانَ هَلْ أَقْسَمْتُمُ كُلَّ مُقْسَمِ

27- فَلاَ تَكْتُمُنَّ الله ما في نُفوسِكُم   لِيَخفى ومَهْمَا يُكْتَمِ اللهُ يُعْلَمِ

28- يُؤَخَّرْ في وضَعْ في كِتابٍ في دَّخَرْ   لِيومِ الْحِسَابِ أَوْ يُعَجَّلْ في نْقَمِ

29- وَمَا الْحَرْبُ إلاّ مَا عَلِمْتُمْ وَذُقْتُمُ   وَمَا هوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمُرَجَّمِ

30- مَتَى تَبْعَثُوْها تَبعَثُوهَا ذَمِيمَةً   وَتَضْرَ إِذَا ضَرَّيْتُمُوهَا فَتَضْرَمِ

31- فَتَعْرِكُكُم عَرْكَ الرَّحَى بِثِفَالِهَا   وَتَلْقَحْ كِشَافاً ثُمَّ تُنْتَجْ فَتُتْئِمِ

32- فَتُنْتِجْ لَكُم غِلْمَان أَشْأَمَ كُلُّهُمْ   كَأَحْمَرِ عَادٍ ثُمَّ تُرْضِعْ فَتَفْطِمِ

33- فَتُغْلِلْ لَكُمْ مَا لا تُغِلُّ لأَهْلِهَا   قُرىً بِالعِرَاقِ مِنْ قَفِيزٍ وَدِرْهَمِ

من الواضِح أنَّ الاهتمام البصَريّ في هذا الميدان لا يشذُّ عُما رأيناه في المشهد السّابق، إذ إنَّ العالَم المُنكشِفَ أقرَب ليكونَ انعكاساً لِحدثٍ مرجعيَّته وقائعيّة، حيث يدعو فيه رجلٌ الأقوامَ المُتناحِرة لِيقسِموا بالحِفاظ على السَّلام، وذلكَ في تركيبٍ يفتتِحُ حَدْسيّاً بيئةً قاسيةً قائمةً على التَّناقُض والتَّنازُع. في حين يبدو الموقف الدّاخليُّ لِفعل الهِجرة – الانزياح هُنا، والذي يستبطِنه محور الاستبدال لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة أميَل إلى الموقف الزّائف، من حيث إنَّ هذا الموقف الرّافِض للحرب يأتي من داخِل السِّياق الوسائليّ الموجود تحت اليد للأنا – الهُمْ.

وانطلاقاً من هُنا، جاءَتْ صرخة الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا شبه اليائسة: سئمتُ تكاليفَ الحياة، لتستقرَّ في وجداننا، وتترسَّب بائتلافٍ يكاد يُنسينا أنْ نتسائل: هل نُبقيها في النِّطاق الوجوديّ الذّاتيّ؛ أي في إطار تكاليف الزَّمن والعمر والشَّيخوخة وحدها؟ أم إنَّ مُحاوَرة التَّجربة البصَريّة المُنفتِحة في هذا العالَم تدفَعُنا إلى تنقيح شُروعنا التَّأويليّ السّابق؟ ولا سيما أنَّنا نفهمُ الآنيّة

(1) المصدر نفسه، 229– 233.

بوصفِه الموجود البشريّ في عالَم المُعلَّقة، من حيث إنَّه لا فاصِلَ بهذا المعنى بين الذّات والموضوع، ومن ثمَّ، فإنَّ تأويلَنا ينبسِط على النَّحو الآتي:

نعم: لقد سَئِمَ زهير تكاليفَ الحياة في بيئة قبَلِيّة شديدة القسوة. لقد سَئِمَ الحُروب بينَ الأقارب والعشائر والقبائل. لقد أرهقتهُ الأثمان الباهظة التي تُدفَعُ في حياة مُحاصَرة بالقحط والجفاف والكوارث. إذ كيفَ ينغمِس النّاس في الحروب لِتزيدَ القسوةُ قسوةً، والمُعاناةُ مُعاناةً، والوحشةُ وحشة..

نعم: لقد سَئِمَ تكاليفَ الحياة؛ كيفَ لا، وشُروط الاستمرار فيها تبلغُ هذا الحدّ من الإيلام في بيئةٍ تطفو فوق أنهارٍ من الدَّم والفقدان! ولِهذا نجِدُهُ مثلاً يُوجِّه أصابِعَ الاتّهام إلى شخصٍ بذاته بدعوى التَّآمر لجرِّ قبيلته إلى الحرب، حيثُ امتلأتْ نفسه بالأحقاد الخفية، فلم يتراجع عن غيِّهِ وظُلمه ورفضه للصُّلح، ليحدُث ما يُريده بِاشتعال نيران المعارك، ومن ثمَّ، ليدفع جميع المُتورِّطين فيها أغلى الأثمان التي هي ليستْ سوى آثار الحرب من قتلى وجرحى، ومن ديّاتٍ يتمُّ هدرُها هُنا وهُناك، وإنْ كانَ بعض المُتحاربين أحياناً من الكِرام ذوي الحسَب والنَّسب والأخلاق الرَّفيعة كما يقول هُنا[1]:

34- لَعَمْري لَنِعْمَ الْحَيُّ جَرَّ عَلَيْهِمُ ... بِمَا لا يُوَاتِيهِمْ حُصَيْنُ بنُ ضَمْضَمِ

35- وَكَانَ طَوَى كَشْحاً عَلَى مُسْتَكِنَّةٍ ... فَلا هُوَ أَبْدَاهَا وَلَمْ يَتَقَدَّمِ

36- وَقَالَ سَأَقْضِي حَاجَتِي ثُمَّ أَتَّقِي ... عَدُوِّي بِأَلْفٍ مِنْ وَرَائِي مُلجِمِ

37- فَشَدَّ وَلَمْ يُفْزِعْ بُيُوتًا كَثِيرَةً ... لدَى حَيْثُ أَلقَتْ رَحْلَهَا أُمُّ قَشْعَمِ

38- لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلاَحَ مُقَذَّفٍ ... لهُ لَبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمِ

39- جَرِيءٍ مَتَى يُظْلَمْ يُعَاقَبْ بِظُلْمِهِ ... سَرِيعاً وإلاَّ يُبْدَ بِالظُّلْمِ يَظْلِمِ

40- رَعَوْا ظِمأَهُمْ حَتَّى إذَا تَمَّ أَوْرَدُوا ... غِمَاراً تَفَرَّى بِالسِّلاَحِ وبِالدَّمِ

41- فَقَضُّوا مَنَايَا بَيْنَهُم ثُمَّ أَصْدَرُوا ... إلى كَلأٍ مُسْتَوبَلٍ مُتَوخَّمِ

42- لَعَمْرُكَ مَا جَرَّتْ عَلَيْهِمْ رِمَاحُهُمْ ... دَمَ ابنَ نَهِيكٍ أَوْ قَتِيلِ المُثَلَّمِ

43- وَلا شَارَكَتْ فِي المَوْتِ فِي دَمِ نَوْفَلِ ... وَلا وَهَبٍ مِنْهَا وَلا ابنِ المُحَزَّمِ

---

(1) المصدر نفسه، 234 – 239.

44- فَكُــلاً أَرَاهُــمْ أَصْـبَحُوا يَعْقِلونَــهُ صَــحيحَاتِ مَـــالٍ طَالِعَـــاتٍ بِمْخـــرَمِ

45- لحِيٍّ حِلالٍ يَعْصِمُ النَّـاسَ أَمْـرَهُمْ إذا طَرَقْــتَ إحْــدَى اللَّيَــالِي بُمعْظَــمَ

46- كِـرَامٍ فَلا ذُو الضِّغنِ يـدْرِكُ تَبْلَـهُ لــدَيْهِم ولا الْجَــانِي عَلَــيْهِم بِمُسْــلِمِ

وهكذا، لا تخرُج حركيّة التَّمفصُل القائمة بينَ المحورين في هذا المشهد عن فعاليّة التّماهي – المُباعَدة المُضمَرة التي شاهدناها من قَبل، من حيث إنَّ المشاهد السّابقة تعكس في تمفصُلِها مُحصِّلة تجربة الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا، التي تتدفَّق اهتماماتها في تلكَ الميادين باسِطةً كُلَّ ما يشي بالتَّوتُّر الوجوديّ الذي دفَعَها إلى الإعلان عن سأمها وتعبها وإحباطها، وهو ما قد نجِد بعضاً من جُذوره في الأبيات الآتية(1):

1- أَمِــنْ أُمِّ أوْفَــى دِمْنَــةٌ لمْ تَكَلَّــمِ بحَوْمَانَــــةِ الــــدَّرَّاجِ فـــالمُتَثلَّمِ

2- ودَارٌ لهـــا بـــالرَّقْمتيْنِ كأَنَّهَـــا مَرَاجيـــعُ وَشْـــمٍ في نَواشِـــرِ مِعْصَـــمِ

3- بِهـا العِـيْنُ وَالآرَامُ يَمْشِـينَ خِلْفَـةً وَأَطْلاؤُهَـا يَنْهَضْـنَ مِـنْ كُـلِّ مَجْـثَمِ

4- وَقَفْـتُ بِهـا مِـنْ بَعْـدِ عِشْـرينَ حُجَّـةً فَلأْيَــاً عَرَفْــتُ الــدَّارَ بَعــدَ تَــوهُّمِ

5- أَثَــافِيَّ سُــفْعاً في مُعَـرَّسِ مِرْجَـلٍ وَنُؤْيــاً كَجِــذْمِ الحَـوْضِ لَـم يَتَـثلَّمِ

6- فَلَمَّــا عَرَفْـتُ الـدَّارَ قُلْـتُ لِرَبْعِهـا أَلاَ أَنعِـمْ صَـباحاً أيُّهــا الرَّبْـعُ واسْـلَمِ

فها هو يقِفُ على هذا الموضِعِ المُندثرِ الذي يُشبِّهُهُ بِوشمِ المِعصم، وبصعوبةٍ يعرفه بعد عشرين عاماً، حيثُ كانَ ينبض ذاتَ يومٍ بالحياة، أمّا الآن فلم يجد فيه سوى آثار الموقد، وقناة صرف مياه المطر حولَ البيت، بالإضافة إلى الأبقار الوحشيّة والغزلان البيضاء، إلى جانبِ أولادهم الذين ينهضون من مراقدهم ويتعاقبون وراءَهم. وعندما أيقَنَ الشّاعر أنَّ المكان الذي يراه الآن على هذه الصّورة، هو ذاته المكان الذي كان يعرفه في ما مضى، لم يتأخّر في إلقاء التَّحيّة والسَّلام.

(1) المصدر نفسه، 216 – 219.

تستحضِرُ هذه التَّجربة البصَريّة هُنا قسوة البيئة، وفِعْلَ الزَّمن المُباعِد، وقُوى الإفناء الوجوديّ، وتغييب مُفردات العالَم المُحيط التي أَلِفها المرء في حياته. والمسألة الواضحة في هذا الاستحضار تكمُنُ في أنَّ التَّركيبَ البصَريّ لموجوداته يميل إلى مُطابَقة الوقائعيّ، بعيداً عن نزع الأُلفة. في حين أنَّ الموقف الدّاخليّ لِفعل الهِجرة – الانزياح هُنا، الذي يستبطِنه محور الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، هو أقرَب إلى موقف القَبول النّاهِض على الزّمانيّة العُموميّة، من حيث إنَّنا لا نستطيع أنْ نقول في هذا السِّياق بِوجود موقفٍ رافِض أو بديلٍ جوهريّ في مُواجَهة فعل البيئة القاسي.

وعلى النَّحو ذاته، تنبسِط رحلة الظَّعائن التي تُصوِّر ابتعادَ الهَوادِج في مُرتفعات جبل (القَنان)، مُقِلَّةً الظَّعائن بدلالهنَّ الفائض، ونعومتهنَّ السَّاحرة، وبما يمنَحْنَهُ من لَهْوٍ ومُتعةٍ للرَّجل المُتقرِّب منهنَّ. وهنَّ لا يكدْنَ يصِلْنَ في هذه الرِّحلة إلى عينِ ماءٍ ينزلنَ فيه، حتى يغادِرْنَهُ، ويختفينَ بعيداً.

وكما خَبِرنا في المشهد السّابق، فإنَّ إيقاعَ القَبول هو الإيقاع المُهيمِن على هذا المشهد الذي لا يختزِنُ تركيبهُ البصَريُّ شبهُ الوقائعيّ أيَّ رفضٍ أصيلٍ، أو مُبادَرة بديلة، تتحرَّك فعاليّاتُها في مُواجَهة غِيابٍ يبدو كأنَّه قضاءٌ مُبرَمُ لا مناصّ منه، أو كأنَّ دورَ الشّاعر المُهاجِر هنا ليسَ سوى التَّمفصُل في هذا المُنفتَح ببرود، أو بِحياد، تاركاً الأُمور تجري على عواهنها، حيثُ يقول(1):

7- تَبَصَّرْ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ ظَعَائِنٍ تَحَمَّلْنَ بالعَلْيَاءِ مِنْ فَوقِ جُرْثُمِ

8- جَعَلْنَ القَنَانَ عَنْ يَمِيْنٍ وَحَزْنَهُ وَكَمْ بالقَنَانِ مِنْ مُحِّلٍ وَمُحْرِمِ

9- عَلَوْنَ بِأَنْمَاطٍ عِتَاقٍ وَكِلَّةٍ وِرَادٍ حَوَاشِيْها مُشَاكِهَةِ الدَّمِ

10- وَوَرَّكْنَ في السُّوبَانِ يَعْلُونَ مَتْنَهُ عَلَيْهِنَّ دَلُّ النَّاعِمِ المُتَنَعِّمِ

11- بَكَرْنَ بَكُوراً واسْتَحَرْنَ بِسُحْرَةٍ فَهُنَّ وَوَادِي الرَّسِّ كَاليدِ لِلْفَمِ

12- وَفِيْهِنَّ مَلْهَىً لِلَّطيْفِ وَمَنْظَرٌ أَنِيقٌ لِعَيْنِ النَّاظِرِ المُتَوَسِّمِ

13- كَأَنَّ فُتَاتَ العِهْنِ فِي كُلِّ مَنْزِلٍ نَزَلْنَ بِهِ حَبُّ الفَنَا لَمْ يُحَطَّمِ

14- فَلَمَّا وَرَدْنَ المَاءَ زُرْقَاً جِمَامُهُ وَضَعْنَ عِصِيّ الحَاضِرِ المُتَخَيِّمِ

(1) المصدر نفسه، 220 – 224.

15- **ظَهَـرْنَ مِـنَ السُّـوبَانِ ثُـمَّ جَزَعْنَـهُ عَلَـى كُـلِّ قَيْنِـيٍّ قَشِـيبٍ وَمُفْـأَمِ**

وانطلاقاً من هذا الموقف شبه المُستسلِم، يشعر زهير بالسَّأم من تكاليف الحياة، ويحسُّ بالعَجز أمامَ قُواها المُتسلِّطة، مُزاوِجاً بينَ الشَّخصيّ والجَمعيّ في المشهد الطَّلليّ ورحلة الظَّعائن لكنْ من دون أن ينتقِلَ من ريبة الخوف إلى وجدانيّة القلَق، أو من الخُضوع الزّائف إلى المُبادَرة وامتلاك زمام الخُصوصيّة، وهذا الأمر يُؤكِّده المشهد الآتي(1):

47- **سَئِمْتُ تَكَالِيْفَ الحيَاةِ وَمَنْ يَعِشْ ثَمَـانِينَ حَـوْلاً لا أَبَـا لَـكَ يَسْـأَمِ**

48- **وَأَعْلَمُ مَا فِي اليَوْمِ وَالأَمْسِ قَبْلَهُ وَلكنَّنِـي عَـنْ عِلْـمِ مَـا فِـي غَـدٍ عَـمِ**

49- **رَأَيْتُ المَنَايَا خَبْطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِبْ تُمِتْـهُ وَمَـنْ تُخْطِـئْ يُعَمَّـرْ فَيَهْـرَمِ**

فالشّاعر هُنا يُحضِر سُؤال الغيب بما هو المجهول الوجوديّ في سياقٍ لا يعلو به من الزَّمانيّة العُموميّة الزّائفة إلى زمانيّة المُواجَهة الأصيلة؛ أي إنَّهُ لا ينتقلُ إلى بسط فعاليّته الخاصّة وفَرادَته، مُقدِّماً المُبادَرة بوصفِها تجربة الابتداء والقِيام بالفِعل التي يردُّ من خلالها على قوى التَّسلُّط والإفناء على حدٍّ سواء، ناقِلاً الخُصوصيّة من مُستوى القول بوصفِه كيفيّات وأساليب وجود مُختلفة الأشكال، إلى مُستوى الشِّقّ الفاتِح للقولة بوصفِها حُدوثاً كُلِّيّاً لِلُّغة من خلال التَّكلُّم.

وهكذا، يُمكِننا تأسيساً على ما سبَق أنْ نُجرِيَ مُراجعةً تلخيصيّة للعناصر الأساسيّة التي نَهَضَ عليها شُروعُنا التَّأويليّ في هذا العالَم الشِّعريّ حتّى الآن، لتكونَ هذه المُراجَعة مُنطَلَقاً لِمراحل الفَهم الآتية في مُقارَبتنا هذه: فالتَّجربة البصَريّة المُنبسِطة أمامَنا هي تجربة عيانيّة – يوميّة مَعيشة، تتشكَّل في ميدان السُّقوط الزّائف داخل البيئة الطَّبيعيّة والقَبَليّة، ذلكَ من خلال جُملةٍ من صِيغ الوجود اليوميّ للهُنا (الثَّرثرة – حُبّ الاطّلاع – الرّيبة) بما هي صِيغ قائمة على القَبول في سِياق ترابطيّ – أداتيّ يُبقي الموجودات هُنا تحت اليد. من حيث إنَّ هذا السِّياق يُصادِرُ المُبادَرة، أو المُواجَهة، أو الفِعل الخاصّ، من خلال إلحاق

(1) المصدر نفسه، 240.

فجوة الالتباس القائمة في هذا العالَم بوجود الأنا – الهُمْ، وهي الفجوة التي تكبَح تفتُّح الخُصوصيّة والفَرادة، وتبسط الزَّمانيّة – الانفعاليّة في ميدان الخوف، وليسَ القلَق، ومن ثمَّ لتكونَ حركيّة التَّمفصُل بما هي العلاقة المُعقَّدة بينَ المحورين مُتَوَضِّعَةً على أساسٍ من التَّماهي الذي يُموِّه بتضييق فجوة التَّوتُّر بين الوجود والموجود، بما هيَ فجوة اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة (تركيب بصَريّ وقائعيّ واستبدال يستبطِن موقفاً وجوديّاً زائفاً).

من هُنا، فإنَّ هذا الشُّروع الذي قدَّمناه حتّى الآن، يُمكِن لنا أنْ نصفِه بأنَّه ينضوي تحت إطار القراءة الاستردادية التي تميل إلى حدٍّ كبير إلى حفظ النَّصّ – التُّراث، أكثَر ممّا تميل إلى إعادة إنتاجه من خلال الاتّكاء على قراءة ارتيابيّة، تفتَحُ الحوار مع عالَم الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا على ميادين اهتمام مختلِفة عن توجّهاتنا التَّأويليّة المُقترَحة قبلَ هذه السُّطور.

غير أنَّ نهجاً جديداً كهذا يُوقِظُ في الوقت ذاته تساؤلات نواجُهها بنوعٍ من القلَق المشروع، ومنها أنْ نتساءَلَ مثلاً عن المدى المُجدِي الذي يجعَلُ من تنقيح التَّفسيرات السّابقة عَمَلاً مُثمِراً؟ أو أنْ نتساءلَ فيما إذا كانتِ الجُرأة كافيةً وحدَها لتهزَّ قناعاتنا بِالرُّؤى المبثوثة حتّى هذه الصَّفحة من هذه المُقارَبة؟

لكنَّ المسألة في هذا السِّياق لا تتعلَّق بقضيّة مُراجَعة تأويليّة مُمكِنة أو مُغلقَة فحسب، بل إنَّ الأمر يرتبط بجوهر الآليّة المنهجيّة التي اعتمدنا عليها هُنا، التي تستحضِر سُؤال المُباعَدة الغائبة، أو المُغيَّبة في هذا العالَم الشِّعريّ المُنفتِح أمامَنا، من حيث إنَّ تجاهُل ذلكَ سيكون إطاحةً بِمُرتكزاتِنا التَّأويليّة، وبِطُموحاتِنا المنوطة بها.

على هذا الأساس، لم يعُدْ بحثُنا عن مُطابَقة عبارة (سئمتُ تكاليفَ الحياة) لِدلالاتها المُباشَرة الخاصّة بالموقف الوجوديّ بينَ الفرديّ والجماعيّ (الخاصّ والعامّ) كافياً؛ أي لم يَعُدْ قولُنا إنَّ من يعش ثمانينَ حولاً سيقف على الأطلال، وسيبكي الأحبَّة والذِّكريات وغِياب الحياة، وسيشهد على قسوة الزَّمن وقُوى الإفناء الوجوديّ وجُنون الطّبيعة وحُروب القبائل و....الخ. لم يعُدْ هذا يُحيط وحدَه بإمكانيات التَّأويل الكامِنة هُنا، التي نستطيع، من خلال تحريضها أنْ نعيد النَّظر في أكثَر من زاوية من زوايا القراءة، ولا سيما فيما يخصّ المُشكلة

النَّقديّة، وذلكَ انطلاقاً من بسط تفسير مُغاير لحركيّة التّمفصُل من خلال تعديل فهمِنا لِلعلاقة المُعقَّدة بين المحورين بما يشبه الانقلاب على الرّؤى السّابقة كما سنجد.

ولعلَّ أوّل ما حفَّزنا على مُحاولة تعيين توجُّه مُغاير هُنا، يتعلَّق بِالارتباك الجوهريّ الذي أصابَ فهمنا السّابق لِعالَم الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا عندما حاوَرْنا التَّجربة البصَريّة في المشهد الآتي[1]:

50- وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيْرَةٍ   يُضَرَّسْ بِأَنْيَابٍ وَيُوْطَأْ بِمَنْسَمِ
51- وَمَنْ يَجْعَلِ المَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ   يَفِرْهُ وَمَنْ لا يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمِ
52- وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخَلْ بِفَضْلِهِ   عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَغْنَ عَنْهُ وَيُذْمَمِ
53- وَمَنْ يُوفِ لا يُذْمَمْ وَمَنْ يُهْدَ قَلْبُهُ   إلى مُطْمَئِنّ البِرِّ لا يَتَجَمْجَمِ
54- وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ المَنَايَا يَنَلْنَهُ   وإنْ يَرْقَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلَّمِ
55- وَمَنْ يَجْعَلِ المَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ   يَكُنْ حَمْدُهُ ذَمَّاً عَلَيْهِ وَيَنْدَمِ
56- وَمَنْ يَعْصِ أَطْرَافَ الزِّجَاجِ فإِنَّهُ   يُطِيعُ العَوالِي رُكِّبَتْ كُلَّ لَهْذَمِ
57- وَمَنْ لا يَذُدْ عن حَوْضِهِ بِسِلاحِهِ   يُهَدَّمْ وَمَنْ لا يَظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ
58- وَمَنْ يَغْتَرِبْ يَحْسِبْ عَدُوّاً صَدِيقَهُ   وَمَنْ لا يُكَرِّمْ نَفْسَهُ لا يُكَرَّمِ
59- وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ   وَإنْ خَالَهَا تَخفَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمِ
60- وَكَائِن تَرى مِنْ صَامِتٍ لَكَ   زِيادَتُهُ أَوْ نَقْصُهُ فِي التَّكَلُّمِ
61- لِسَانُ الفَتَى نِصْفٌ وَنِصْفٌ فُؤَادِهِ   فَلَمْ يَبْقَ إلاَّ صُورَةُ اللَّحْمِ و الدَّمِ
62- وإن سَفَاهَ الشَّيْخِ لا حِلْمَ بَعْدَهُ   وإنَّ الفَتَى بَعْدَ السَّفَاهَةِ يَحْلُمِ
63- سَأَلْنَا فَأَعْطَيتُمْ وَعُدْنَا فَعُدْتُمْ   وَمَنْ أكثَرَ التَّسآلَ يَوْمَاً سَيُحْرَمِ

إنَّ ما يُمكِن أنْ ندعوه فيض الحِكمة الذي ينتهي ببيت هامشيّ في المديح، ينطوي على التباسٍ عميق بينَ قراءة وفية لما سبَق، نرى من خلالِها أنَّ الموقف الوجوديّ هُنا لا يخرج عن إطار تعطيل المبُادَرة بالسُّقوط في ميدان الأنا – الهُمْ

(1) المصدر نفسه، 241 – 245.

الزّائف، وقراءة تنهَضُ انطلاقاً من الشَّرط الذي ينطوي عليه فيضُ الحِكمة، والذي يسمح بتسلُّل إمكانيّة حُضور نموذج للبِدايّة بوصفِها مُبَادرة أصيلة يمتلك من خلالِها الفاعِلُ زمام الخصوصيّة، مُتَخلِّصاً بفعل هذه الحِكمة الفائضة من توهُّم مُطابَقة الوقائعيّ.

وعلى هذا النَّحو، يُمكِننا أن نُجرِيَ هذا الالتباس على امتداد شُروعنا في هذه المُعلَّقة ، الأمر الذي يمنَحُنا فرصةَ تنقيح الموقف الوجوديّ الخاصّ بِفعل الهجرة – الانزياح، والذي يستبطِنه محور استبدال أساليب الوجود المُتَفاعِلة مع المُخيِّلة، من حيث إنَّ ما بدا قَبولاً بِقُوى الإفناء، وتسليماً بالخسائر الزَّمنيّة – البيئيّة منها والقَبَليّة، وما بدا دعوةً إلى السَّلام، ورفضاً لِلحرب، من خلال بسط هذا الموقف من خلال الالتحاق بِالآخرين بوصفِهم الأنا – الهُمْ الزّائف. كُلُّ هذا يُمكِّنُنا أنْ نُعيد تفسير ذلكَ بِالقول إنَّا أمام موقفٍ تُؤسِّسه المُبادَرة الأصيلة الرّافضة، وقد تمَّ تغييبه في هذا العالَم الشِّعريّ الذي نحنُ بصدده بفعل التَّمويه بِمُطابَقة الأنا – الهُمْ؛ أي من خلال التَّمويه ببسط فِعل المُبَادَرة، ولا سيما فعاليّة الرَّفض، من داخل المُحيط ذاته. لكنَّ هذا التَّمويه يُحضِرُ من جهتِهِ مُبادَرة الأنية – الهُوَ الأصيلة، لتغدو فعاليّة الرَّفض في محورها الأساسيّ المُرتبِط بِالحرب والسِّلم ليسَتْ سوى فعاليّة رفض للبِنية المحيطة ذاتها على المُستويين البيئيّ والقَبَليّ في آنٍ معاً، ذلكَ بوصفِها هي التي أجَّجت الحُروب من ضمن السَّلبيّات المُتعدِّدة التي بثتها.

ومعنى هذا الفَهم هو أنَّنا نُعيد جوهريّاً تفسير حركيّة التَّمفصُل، فما أوَّلناه بوصفِه علاقة تماهٍ – مُبَاعَدة مُضمَرة بينَ تركيبٍ أميَل إلى الوقائعيّ، واستبدالٍ يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً أميَل إلى العيانيّ – اليوميّ الزّائف، نُفسِّره الآن على نحوٍ مُختَلف، حيث نُثبِّتُ من خلال ذلكَ مَيْلَ محور التَّركيب إلى كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل (مَجاز العالَم)، في حين نزعم أنَّ اختراقاً مُضادّاً قد هزَّ محورَ التَّركيب من خلال ميْلِ محورِ الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة إلى استبطان موقفٍ داخليّ لِفِعل الهجرة – الانزياح أميَل إلى الأصالة، من حيث إنَّ العلاقة بينَ المحورين تنجُمُ عن التَّمويه بتوسيع فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُبَاعَدة صريحة.

إنّ القاعدة الجوهريّة لِشُروعنا الجديد تُؤكِّد وجود غائبٍ مسكوتٍ عنه يُفتِّت الوَحدة المُطابِقة التي بَسطَها هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا. إذ إنَّ ما يحضُر (يُقنِّــع – من الأقنعة) ما يغيب، لذلكَ فحُضور الوقائعيّ (مَجاز العالَم) في مقــام الآنيّــة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا ليسَ سوى إحضار للمُتخيَّل (عالَم المَجاز). فَمَــنْ يذهب إلى الأرض بوصفِها قُرْباً من الفانين، ويبسط الوقائعيّ لِيُمــوِّه بِمُطابَقــة المَعيش، هو ذاته من يعلو نحو العالَم بوصفِه بُعْداً، لِيصير هذا العالَم هو القُــرْب من الخالدين، فتنفتِح الفجوة – المُباعَدة هنا بــينَ التَّحجُّــب واللاّتحَجُّــب نحــو المجهول، مُنطويةً على السُّؤال الشَّاغِل (المُهيمِن) في هذا العالَم بوصفِه سُــؤال الهُويَّة المُلتبِسة، التي تتمفصلُ بينَ حُضور التَّمويــه وغِيــاب المســكوت عنــه (اللاّمقول)، والذي هو في عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا ليسَ سوى مُتَخيَّل التَّغييــر، المُعبِّر عن كيفيات بَصريّة كُلِّيّة لِشعبٍ قلِق يتأسَّسُ صوتُهُ التَّــاريخيّ فــي هــذا الشَّرخ بوصفِه فجوة التباس الهُويِّة نحو المجهول، التي يُديمُها فِعْلُ الانزياح من خلال تحرير شُحنات التَّشظّي الجَماليّ الخَلاّق في فضاء التَّمفصُل الافتراضــيّ للجَدل التّراكبيّ المُضاعَف، من حيث إنَّ المُحايَثة الجَماليّة تنبسِــط مــن خــلال الكيفيات البصَريّة الخاصّة بِالتَّمفصُل الزَّائغ المُتردِّد بينَ تمويه المُطابَقة وإحضار الغائب؛ أي من خلال حركيّة التَّمفصُل المُتوَضِعِّة بــينَ التَّمــاهي – المُباعَــدة المُضمَرة وَالاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة.

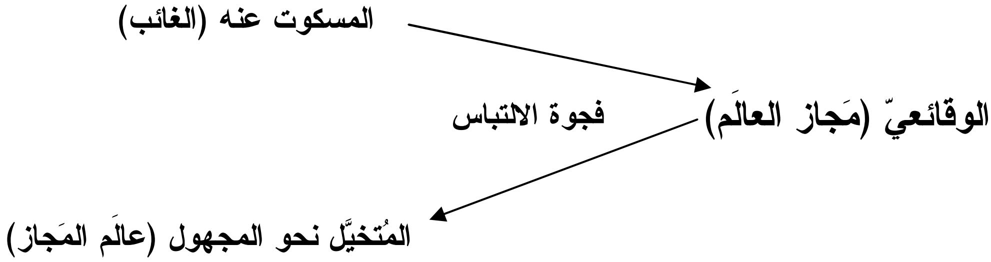
وتأسيساً على ما سبَق، فإنَّ زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ بوصفِها مستوىً وجوديّاً – جَماليّاً أعلى زَيَغاناً وتمويهاً، وبما هي بحثٌ في التباس المُتخيَّل نحو المجهول (ما بعد الحَدس)؛ أي بوصفِها تُقَارِبُ في عَالم الآنيّة – الشَّاعِر المُهاجِر هُنا ملامِــحَ العلاقة المُلتبِسة أوَّلاً بينَ التَّمويه بِمُطابَقة الوقائعيّ، وحُضور الغائِب المُتخيَّــل، وتُقَارِبُ ثانياً المَوقف الدَّاخليّ لفِعل الهِجرة – الانزياح بين زمانيّة الزَّيف وزمانيّة الأصالة، تُحرِّرُ في عالَمنا الشِّعريّ هذا أسئلة الوجود بينَ الزّمانيّــة العيانيّــة – اليوميّة الزّائفة، التي تبسط كيفيات بصَريّة مَعيشة في سِياق أَداتيّ ترابُطِيّ موجود تحت اليد؛ أي بِإلحاق الوجود بِأساليب الأنا – الهُمْ المُتَمثِّلة بِصيغ الوجود اليوميّ للهُنا، التي هي صِيغ توسُّطيّة خائفة تتَّجه نحو المجهول من خــلال القَبــول أو الهُروب، والزّمانيّة الكشفية – الكيانيّة الأصيلة التي تبسط كيفيات بصَريّة تقــوم

على تعطيل الاستعمال الأداتيّ الوسائليّ؛ ذلكَ من خلال أساليب وجود الأنيــة – الهُوَ المُتمثِّلة بِضُروب التَّقوُّم الكيانيّ للهُنا، التي هي ضُروب حقيقيّة قلِقة تُلاقــي المجهول آتياً من الأمام من خلال الرَّفض والمُواجَهة.

على هذا النَّحو، يُمكِننا أنْ نقولَ إنَّ زمانيّة العُلُوَّ الثُّنائيّ تُرسِّخُ التباسَ الهُويّة في (الفجوة – التَّمفصُل – الجَمال)، من حيث إنَّ تمويه المُطابَقة بوصفِه تمريراً للرَّفض والمواجَهة من داخِل الأنا – الهُمْ الزّائف؛ أي بوصفِه مُبادَرة اللاَّمُبادَرة، إحضارٌ للمسكوت عنه بما هو مُتخيَّلُ التَّغيير الذي يُفتِّت الوَحدة المُطابِقة، ويفتَحُ التَّمفصُل نحو قلَق المجهول.

وتأويلُنا هذا هو الذي يدفَعُنا إلى توصيف فِعل الهِجرة – الانزياح هُنا بِأنَّــهُ أشبه بِفِعلِ هِجرةٍ مَقلوبة، بِمعنى أنَّ الشّاعر المُهاجِر هُنا بوصفه آنيّةً قد استجابَ لِنداء الوجود، فاتَّجَهَ نحو الانفتاح (الخصّ) الذي يعنيه، بِكيفيــة يُمكِــنُ تعيينهــا افتراضيّاً بِالقول إنَّه قد بدا من خلالها كأنَّهُ هاجَرَ نحــو العــالَم الوقــائعيّ أوَّلاً، لِتثبيت مُتَخيَّل التَّغيير نحو المجهول ثانياً. من حيث إنَّ هذا الاتّجاه المُعاكِس هــو الذي خَلَقَ التباس الهُوِيّة في مقام الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا.

وبناءً على ذلك، يكون شُروعُنا التَّأويليّ المُقارِب لِهذا العالَم قد انبسط بمــا يوائم الكيفية الافتراضيّة المقلوبة التي ارتسم من خلالها فِعل الهِجرة – الانزياح هُنا، من حيث إنَّ توجُّهاتنا في الفَهم قد انطلَقتْ جوهريّاً من اللاَّحقيقــة الغائِبــة لِتفسير الحقيقة الحاضِرة، وإنْ موَّهنا هذه التَّوجُّهات بالطَّريقة ذاتِها التي موَّهــتْ بها الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر تمفصُلَها هُنا. حيثُ إنَّ فِعل الهِجرة – الانزياح قــد انطَلَقَ أساساً من المسكوت عنه المُضمَر نحو الوقائعيّ، ومن ثمَّ بِاتّجاه المُتخيَّــل نحو قلَق المجهول، وهو ما يمكن تمثيله بِالشَّكل التَّوضيحيّ الآتي:



الشّكل (12)

إنَّ الماهيّة غير المُكتمِلة لهذا الانفتاح نحو المجهول مُؤسَّسةٌ هُنا على خَلَلٍ في قاعدة التَناسُب الطَّرديّ، فالتَّوتُّر الوجوديّ هو الذي هَيْمَنَ في تفاعُلِهِ المُتبادَل مع المُخيِّلة إلى حدٍّ بعيد. ولهذا السَّبب نَجَحَ التَّمويه في مدِّ شبكاته المُتشظِّيةَ (الزّائفة المُلتبِسة) من جهةٍ أولى، ومن جهةٍ ثانيّة، بَدَتْ كينونة الاستعارة بما هيَ فعاليّة نزع الأُلفة محدودةَ الحُضور في ضوء ميْلِ التَّركيب البصَريّ للموجودات إلى الوقائعيّ، من حيث إنَّ الهِجرة الجدَليّة المُضاعَفة هُنا كانت هِجرة عموديّة (أي استبدال أمَيل إلى الأصالة) أكثَر منها هِجرةً أُفُقيّة (أي تركيب أميَل إلى المُتخيَّل). من دون أنْ يمنَعَ ذلكَ فجوة (التَّمفصُل – المُباعَدة – الجَمال) من الاحتفاظ بِقدرتها الجِماليّة على الانفتاح نحو المجهول بوصفِه سُؤال الهُويّة المُلتبِسة، ليظلَّ في مقام الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا مسكوتاً عنه وفياً للانفتاح بوصفِه انزياحاً يُديم الفَجوة باستمرار، ولنظلَّ تبعاً لهذا نَستمِعُ نحنُ، ومن سبَقنا، ومن يَلينا، إلى إعلان الشّاعر المُهاجِر هنا الشّهير: (سئمتُ تكاليفَ الحياة)، ومن ثمَّ، لِنظلَّ نتساءل عمّا يختبئ خلفَ القناع، من دون أنْ يستنفِدَ أيُّ شُروعٍ سُؤالَ الجَمال، أو سُؤالَ الوجود، وإلاّ لنْ تكونَ المُباعَدة مُباعَدةً بِهذا المعنى، ولنْ تُوسَمَ بِاللّعوبِ كُلَّما حاوَرناها!

الباب الثّالث

الفضاء التَّطبيقيّ
الانـزياح في عوالِم المُعلَّقات

II - سُلطة الإلحاق وزَيَغان المُطابَقة

مُعلَّقة لبيد بن ربيعة
مُتَخَيَّلُ اللاّمُباعَدة
ووَهْمُ الهجرة في درَجةِ الصِّفر

يُربِكُنا عالَم الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا. يستَدرِجُنا إلى عُمْق فُسيفسائه الآسِرة الغريبة. ويمتصُّنا تدريجيّاً في فضاءاتِهِ المُتوالِدة كالرِّمال المُتحرِّكة: شواش ساحِر، انفعاليّة مُتردِّدة، سطح خارجيّ لِصراعٍ حادّ النَّبرة، ومَشاهِد تنبسِطُ بينَ الوساطة والخَلق: إنَّهُ هُنا؛ حيثُ لا يُمكِن تعيينه، وحيثُ يتمّ تحرير شُحنات التَّشظّي الجَماليّ الخَلاّق في فضاء التَّمفصُل الافتراضيّ لِلهجرة الجدَليّة المُضاعَفة. إنَّه هُنا، حيثُ يُخلَقُ المخلوق من قَبْل، وحيثُ ينصبُ لنا الشّاعر المُهاجِر في فجوةِ التباسِهِ الفِخاخ، لِنلهَثَ مُثْقَلينَ بِالأسئلة ثمَّ الأسئلة ثمَّ الأسئلة...

هكذا، ينكشِف هذا العالَم الشِّعريّ، ولا ينكشِف: مُلتبِساً، زائِغاً، مُموَّهاً بلا مُوارَبة. وهكذا يُغرِينا بِالاتِّجاه إليه، فنُسرِعُ بِلهفةِ العُشّاق، مُسلَّحينَ بالمُسبَقاتِ والهواجسِ والآمال، عسانا نرسو لِمرَّةٍ وحيدة، ونُسْلِمُ أنفسَنا لأجوبةٍ شبهِ نهائيّة، لا لنقبَلَها على عَماها، بل لنقبضَ وَهْجَها المُرّ كُلَّما فَتَحَ لنا أبوابَ القراءات المُتجدِّدة بِاستمرار، تنقيحاً يجلُبُ آخرَ، وجَمالاً يعلو بنا إلى اللاّنهايّة.

فلنبتدِئ مُقارَبتنا على هَدْيِ هذا النَّهج، ولننطلِق أوَّلاً من إحدى البُؤر البصَريّة اللاّفتة في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا، ولنحاوِر الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا وهي تقول[1]:

21- **وَاحْبُ المُحَامِلَ بالجزيلِ وَصُرْمُهُ ... بَاقٍ إذا ظَلَعَتْ وَزَاغَ قِوامُها**

22- **بِطَليحِ أَسْفَارٍ تَرَكْنَ بَقيَّةً ... مِنْهَا فَأَحْنَقَ صُلْبُهَا وَسَنَامُها**

23- **وَإذَا تَغَالَى لَحمُهَا وتَحَسَّرَتْ ... وتَقَطَّعتْ بعد الكَلالِ خِدَامُها**

24- **فَلَها هِبَابٌ في الزِّمَامِ كأَنَّه ... صَهْبَاءُ خَفَّ مَعَ الجَنُوبِ جَهَامُها**

تبدو عناصِرُ الكشف الظّاهراتيّ في هذا السِّياق، كأنَّها تحيلُ لِلوهلةِ الأُولى التَّركيبَ البصَريَّ لِلموجودات هُنا على وقائعيّة مُتطابِقة تماماً مع العالَم الذي يفتَتِحُهُ المشهد حَدسيّاً، إذ تتقدَّمُ هذه المرجعيّة على ما عداهَا، من حيثُ إنَّنا نميل ونحنُ نُقارِبُ التَّجربة المُنبسِطة أمامَنا

(1) المصدر نفسه، 258– 260.

إلى القول إنَّ هذه المُحصِّلة الوقائعيّة للجدَل تشجِّعُنا على تأويل الموقف الوجوديّ لفِعل الهِجرة – الانزياح الذي يستبطِنه محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، بوصفِه موقفاً زائفاً.

وينهَضُ هذا التَّفسير على الدَّلالات المُباشَرة للكيفيّة البصَريّة التي يلجَأ فيها الشّاعر المُهاجِر هُنا إلى ناقةٍ اعتادَتِ الأسفارَ، حيثُ تُقدِّم له المعونة على مُواجَهة فِعل قطيعة الأُنثى له، ولا سيما أنَّ هذه النّاقة تتمتَّع بنشاطٍ في السَّير مهما ضَمُرَ لحمُها، في الوقت الذي تُشبِه فيه بسُرعتها سُرعةَ سحابةٍ حمراء.

غيرَ أنَّ هذه التَّوجهات التَّأويليّة لا تلبَث أنْ تُحجَّم من خلال تنقيحٍ تُمليه الفاعليّة البصَريّة للصُّور المُنبسِطة في المَشاهِد الآتية؛ بمعنى أنَّ ما أوَّلناه بوصفِه تركيباً وقائعيّاً، سنعود لِنُؤوِّله بوصفِه تركيباً مُتَخَيَّلاً، وما أوَّلناه بوصفِه موقفاً داخليّاً زائفاً لِفِعل الهِجرة – الانزياح، سنعود لِنُؤوِّله بوصفِه موقفاً داخليّاً أصيلاً يستبطِنه محور الاستبدال البصَريّ الباسِطِ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة.

وهذا ما يتحقَّق تماماً عند إبصارِنا للمشهد الآتي الذي يقول فيه[1]:

25- أوْ مُلمِعٌ وَسَقَتْ لأَحْقَبَ لاحَهُ   طَرْدُ الفُحُول وضَرْبُها وَكِدَامُها

26- يَعْلُو بِهَا حَدَبَ الإِكَامِ مُسَحَّجٌ   قَدْ رَابَهُ عِصْيَانُها وَ وِحَامُها

27- بِأَجِزَّةِ الثَّلَبُوتِ يَرْبَأُ فَوْقَهَا   قَفْرَ المَرَاقِبِ خَوْفُها آرَامُها

28- حَتَى إِذَا سَلَخَا جُمَادَى سِتَّةً   جَزْءًا فَطَالَ صِيَامُهُ وَصِيَامُها

29- رَجَعَا بِأَمْرِهِما إلى ذِي مِرَّةٍ   حَصِدٍ ونُجْحُ صَرِيمَةٍ إبْرَامُها

30- وَرَمى دَوابِرَهَا السَّفَا وتَهَيَّجَت   رِيحُ المَصَايِفِ سَوْمُها وَسِهَامُهَا

31- فَتَنَازَعا سَبِطاً يَطِيْرُ ظِلالَهُ   كَدُخَانِ مُشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُها

32- مَشْمُولةٍ غُلِثَتْ بِنَابِتِ عَرْفَجٍ   كَدُخَانِ نَارٍ سَاطِعٍ إسْنَامُها

33- فَمَضَى وَقَدَّمَها وَكانَتْ عَادَةً   مِنْهُ إذا هِيَ عَرَّدَتْ إقْدَامُها

34- فَتَوسَّطَا عُرْضَ السَّرِيِّ وَصَدَّعَا   مَسْجُورَةً مُتَجَاوِراً قُلَامُهَا

35- مَحْفُوفَةً وَسْطَ اليَرَاعُ يُظِلُّهَا   مِنْهُ مُصَرَّعُ غَابَةٍ وَقِيامُها

---

(1) المصدر نفسه، 260 – 266.

إنَّ ما يُمكِن أنْ ندعوه هُنا سرديّة الأتان يبسط أمامَنا حكايةً مُتكامِلة بالمعنى التِّقنيّ لقواعد القصّ التَّقليديّة، إذ يهرب الذَّكر بهذه الأتان التي ظَهَرَ عليها الحَمل نحو أماكن نائية وآمنة كي يحميها ويحمي نفسه من الفُحول وقد أشبَعوهُما عَضّاً. وهُناك يُمضيان شهور الشِّتاء السِّتّة صائمَيْن مُكتفيَيْن بالنَّبات الرّطب تعويضاً لهما عن الماء. وفي آخِر هذه الفترة يحزُمان أمورهما ويعودان، حيثُ يبدأ الصَّيف. وفي طريق عودَتِهما تُصيب مآخَر حوافرِهما ومقادِمهما أشواكُ السَّفا، وتُثيرُ حركَتُهما الغُبارَ السَّاطعَ مثلَ ثوبٍ يتنازعانه، فيحجُبُ ضوءَ الشَّمس كدخان نارٍ مُشتعلة، زادَتْها ريحُ الشَّمال التي هبَّتْ عليهما حرارةً واشتعالاً. ومن الصُّور اللاّفتة أيضاً، ما قامَ به الفحل من تقديم أُنثاه في مسيرة العَودة عليه تشجيعاً لها، لِيصلا في النِّهاية إلى تلك الأرض التي تكثر مياهُها ونباتاتُها، حيثُ يدخلانها من جهة نهرٍ صغير مُقتَحِمَيْن غابةَ قصبٍ تتلاعَبُ بِعيدانه الرّيح، فيتمايَلُ بعضُها، ويظَلُّ بعضُها الآخَرَ قائماً.

وعلى الرَّغم من كون هذه الحكاية وطيدة الصِّلة بتفاصيل البيئة الوقائعيّة القاسية، لكنَّ التَّركيب البصَريّ لموجوداتها ينزعُ عنها ألفتها، من حيثُ إنَّ هذا التَّركيب يبدو أميَل إلى ماهيّة كشف المدلول المُتَخَيَّل الثّاني. في حين أنَّ الموقف الوجوديّ الدَّاخليّ الذي يستبطِنه محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، يبدو أميَل إلى الموقف الحقيقيّ الأصيل.

ولعلَّ هذا التَّوجُّه يقوم بدايةً على فهم التَّجربة هُنا بوصفِها تبثُّ الصِّراع الوجوديّ في بِنية سرديّة عبثيّة، لينهَضَ الرَّدُّ الوجوديّ على هذه العبثيّة من داخِل بِنية السَّرد – البصَريّ ذاتها من خلال المُبادَرة الفاعِلة. حيثُ يتمّ اتّخاذ قرار الفرار تفادياً لِهجوم الفحول على الأتان وذكَرها، فتنطوي رحلَتُهما الطَّويلة، وعودَتُهما المُظفَّرة، على الحِكمة والفَرادة وامتلاك زمام الخُصوصيّة. الأمر الذي يجعل الموقف الوجوديّ في هذا المشهد على هذا النَّحو من الأصالة والرَّفض والمُواجَهة، ومن ثمّ، لِيتحقَّق فعل الهِجرة – الانزياح هُنا من خلال حركيّة التَّمفصُل القائمة على علاقة التَّماهي بينَ المحورين بوصفِها تمويهاً بتضييق فجوة التَّوتُّر بين الوجود والموجود، وذلكَ بما هي فجوة اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة.

وفي الإطار ذاته، تنبسِط سرديّة البقرة الوحشيّة مُتضمِّنةً مشهد الصَّيد، إذ يقول الشّاعر المُهاجِر هُنا إنَّ ناقته التي تُشبِه تلكَ الأتان التي قصّ علينا حكايتها، تُشبه كذلكَ بقرةً وحشيّة فُجِعَتْ بِولَدِها عندما خذَلَتْهُ، ومضَتْ لاهيةً مع القطيع، فافترسه السَّبُع، ولم ينفعها عويلُها وبحثُها عنه بينَ الرِّمال، وقد تنازَعَتْ أشلاءَه الباقية وحوشٌ رماديّة اللَّون، فجاء قضاؤه في

غفلةٍ منها، لتجد هذه الأمُّ نفسها ثكلى في مُواجَهة مُصيبةٍ عظيمة، في الوقت الذي بدأ فيه المطر بِالهُطول الغزير، مُبلِّلاً كامِلَ ظهرها، فحاولَتْ تحاشيه إثْرَ ذلكَ بِالدُّخول في جذع شجرة مُجوَّف، لكنَّه لمْ يُقدِّم لها الوقاية المطلوبة بفعل تقلُّصه النّاجم من المطر والرّيح والكُثبان الرَّمليّة المُنهالة عليه. غيرَ أنَّ رغبة الحياة لدى هذه البقَرة الشَّبيهة بالدُّرّة دفَعَتْها إلى عدم الاستسلام، فتحرَّكَتْ بنشاطٍ بالغٍ في خطٍ مُتعرِّج، إلى أن انحسَرَ ظلامُ اللَّيل، وأضاءَتِ الدُّنيا، ومن ثمَّ انطلَقَتْ من مخبئها باكراً، تنزلِقُ أقدامُها على التُّراب الرَّطب النَّديّ، يُهدِّدُها خطر التَّعثُّر، كأنَّ أقدامَها قداح ميسرٍ متروكةٍ تحتَ رحمة الحظّ.

لقد ظلَّتْ تلكَ البقرة الوحشيّة تجترُّ الحَدَثَ المُفجِعَ سبعة أيّامٍ بلياليها، وعندما يئِسَتْ من ولدها، وجفَّ ضرعها بِفِعل البُؤس والمُعاناة، لا بِفِعل الإرضاع، أخافَها صوتٌ إنسانيٌّ لم ترَ صاحِبه، فراحَتْ تجري مذعورةً ممَّنْ اعتادَ اصطياد وإبادة أبناء جنسها، من دون أنْ تدري إنْ كانَ مصدرُ هذا الصَّوت الذي يُلاحِقُها كامناً وراءَها أو أمامَها. وقد كانَ رعبُها في محلّه، حيثُ طارَدَها الرُّماة بِسِهامهم، وعندما لم يتمكَّنوا من اصطيادها، أرسلوا خلفَها كلاباً مُدرَّبة ذات بطون ضامرة كنايةً عن خفّة الحركة والسُّرعة، فقرَّرتِ البقرة مُواجَهة الموقف، لِعلمها أنَّ أيَّ قرارٍ آخَر سيفُضي إلى موتِها، فهاجَمتِ الكلابَ، وطعنَتْها بقرنِها الشَّبيه بالرِّماح في معركةٍ حقيقيّة نَجَمَ عنها الكثير من الدِّماء المسفوكة، لا سيما أنَّ هذه البقرة قد قتلَتْ كلبتين من الكلاب المُهاجِمة، لتفوزَ في نهاية المُواجَهة بِالحياة، وتنجَو بِنفسها بعد رحلةٍ صعبة وقاسية.

وهاهيَ ذي أبياتُ المشهد الذي نحنُ بصَدَدِهِ، بعدَ أنْ قدَّمْنا لها بهذا الشَّرح التَّقليديّ، ذلكَ تمهيداً للخُطوة الآتية[1]:

36- أَفَتِلْكَ أَمْ وَحْشِيَّةٌ مَسْبُوعَةٌ — خَذَلَتْ وَهَادِيَةَ الصِّوَارِ قِوَامُهَا

37- خَنْسَاءُ ضَيَّعَتِ الفَرِيْرَ فَلَمْ يَرِمْ — عُرْضُ الشَّقَائِقِ طَوْفُهَا وَبُغَامُهَا

38- لِمُعَفَّرٍ فَهْدٍ تَنَازَعَ شِلْوَهُ — غُبْسٌ كَوَاسِبُ لا يُمَنُّ طَعَامُهَا

39- صَادَفْنَ مِنْهَا غِرَّةً فَأَصَبْنَهَا — إنَّ المَنَايَا لا تَطِيْشُ سِهَامُهَا

40 بَاتَتْ وأَسْبَلَ وَاكِفٌ مِنْ ديمةٍ — يُرْوِي الخَمَائِلَ دَائِماً تَسْجَامُهَا

41- يَعْلُو طَرِيقَةَ مَتْنِهَا مُتَوَاتِرٌ — فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ غَمَامُهَا

(1) المصدر نفسه، 266 – 275.

42- نَــجْتَافُ أَصْــلاً قَـــالِصاً مُتَنَبِّــذاً بِعُجُـــوبِ أَنْقَــــاءٍ يَمِيـــلُ هَيَامُهَـــا
43- وَتُضِـيءُ فِــي وَجْــهِ الظَّــلام مُـنِيرَةً كَجُمَانَـــةِ البَحْـــرِيِّ سُـــلَّ نِظَامُهَـــا
44- حَتَّــى إذا انْحَسَـرَ الظَّــلامُ وأَسْـفَرَتْ بَكَــرَتْ تَــزِلُّ عَـــن الثَّـــرَى أَزْلاَمُهَـــا
45- عَلِهَـــتْ تَـــرَدَّدُ فِي نِهَـــاءِ صَــعَائِدٍ سَـــبْعاً تُؤَامَـــاً كَـــامِلاً أَيَّامُهَـــا
46- حَتَّـــى إذا يَئِسَـــتْ وأَسْـحَقَ حَـــالِقٌ لَـــمْ يُبْلِـــهِ إِرْضَـــاعُهَا وفِطَامُهَـــا
47- وَتَوَجَّسَــــتْ رِزَّ الأَنِـــيسِ فَرَاعَهَـــا عَــنْ ظَهْــرِ غَيْـــبٍ وَالأَنِـيسُ سَــقَامُهَا
48- فَغَـدَتْ كِلا الفَـرْجَيْنِ تَحْسِـبُ أَنَّـهُ مَـــوْلى المَخَافَـــةِ خَلْفُهَـــا وَأَمَامُهَـــا
49- حَتَّـــى إذا يَـــئِسَ الرُّمَـــاةُ وأَرْسَـــلُوا غُضْـــفاً دَوَاجِـــنَ قَـــافِلاً أَعْصَـــامُهَا
50- فَلحِقْــنَ واعْتَكَـــرَتْ لهَـــا مَدَرِيَّـــةٌ كالسَّـــــمْهَرِيَّةِ حَــــدُّهَا وتَمَامُهَـــــا
51- لِتَـــذُودَهُنَّ وأيْقَنَـــتْ إنْ لَـــمْ تَـــذُدْ أَنْ قَـــدْ أَحَـــمَّ مَـــن الحُتُـــوفِ حِمَامُهَـــا
52- فَتَقَصَّـدَتْ منهـا كَسَـابِ فَضُـرِّجَتْ بِـــدَمٍ وَغُـــودِرَ فِي المَكَـــرِّ سُـــخَامُهَا

تُوجِّه حركيّة التَّمفصُل للتَّجربة هُنا مُحاوَرَتنا نحو ملمحيْن أساسيَّيْن، الأوَّل منهما نرى من خلاله أنَّ التَّركيب البصَريّ لعناصر الكشف الظّاهراتيّ أميَل إلى المُتَخيَّل، في ضوء مشهدٍ سَرديّ بِقدْرِ ما يفتتِحُ حَدسيّاً عالَم الصِّراع في بيئة الصَّحراء، فإنَّهُ في الوقت ذاته يُعيد تركيب هذا العالَم في كيفيّات بصَريّة مُتَخيِّلة، ولا سيما أنَّ محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً يفتحُ هذا المُتَخيَّل على دلالات رمزيّة واسعة، وذلكَ من خلال موقف أصيل مُواجِه يتأسَّس في جوهره على فهمٍ عبثيّ للحياة، وبفعل هذا الفهم بِوصفِه مشروع وجود الشّاعر المُهاجِر هُنا ذاته، يبسط هذا الشّاعر مُبادَرة الفَرادة ومسكَ زمام الخُصوصيّة رافضاً إغلاق إمكانيّة المُواجَهة والاختيار في هذا العالَم الشِّعريّ المُنطوي بِطبيعة الحال على مرجعيتين في إحالة واحدة. وبهذا المعنى، تتشكَّل حركيّة التَّمفصُل بينَ المحورين (تركيب مُتَخَيَّل واستبدال أصيل) بِوصفِها علاقة تماهٍ – مُباعَدة مُضمَرة.

ولعلَّ المَجازيّة الوجوديّة العالية في المشهديْن البصَريَيْن السّابقيْن (سرديّة الأتان وسرديّة البقرة الوحشيّة)، التي تُؤكِّد عُمْقَ الطّاقة الشِّعريّة – الوجوديّة المُتَخيَّلة، تنبسط في كُلٍّ منهما في كنَفِ صورة جماليّة – وجوديّة كُلِّيّة تتحقَّقُ بلاغَتُها المشهديّة من خلال وعاء السَّرد الذي

ينقلها من المُستوى الانعكاسيّ – الوقائعيّ لِلموجود تحت اليد، إلى المُستوى المُتَخَيَّل – الجديد لِلمنزوع الألفة.

وعلى هذا النَّحو، يعود الموجود البشريّ في عالَم مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا ليؤكِّد من جديد قيمةَ تلكَ النّاقة بما تُمثِّله من تجربة ابتداء لِلأحداث، يردُّ من خلالها على انقطاع صلَتِهِ بالمحبوبة، التي لم تكُنْ تعلَم مدى قُدرته على الابتعاد والتَّخلّي عن النّاس والأمكنة على حدٍّ سواء، حيثُ يقول[1]:

53- فبِتِلكَ إذْ رَقَصَ اللَّوَامِعُ بالضُّحَى واجْتَابَ أَرْدِيَةَ السَّرَابِ إكَامُهَا

54- أَقْضِي اللُّبَانَةَ لا أُفَرِّطُ رِيبَةً أَوْ أَنْ يَلُومَ بحَاجَةٍ لَوَّامُهَا

55- أَوَ لَمْ تَكُنْ تَدْرِي نَوَارُ بأنَّنِي وَصَّالُ عَقْدِ حَبَائِلٍ جَذَّامُهَا

56- تَرَّاكُ أَمْكِنَةٍ إذا لَمْ أَرْضَهَا أَوْ يَعْتَلِقْ بَعْضَ النُّفوسِ حِمَامُهَا

فهذِهِ النّاقة قد مثَّلَتْ الحلَّ لديه، ومن خلالها انبسَط الموقف الوجوديّ السَّرديّ– البصَريّ هُنا، واضِعاً حدّاً للسَّراب (فبِتِلكَ إذْ رَقَصَ اللَّوَامِعُ بِالضُّحَى واجْتَابَ أَرْدِيَةَ السَّرابِ إكَامُها) الذي حاصَرَ وجودَه، ولا سيما بعدَ رحيل المحبوبة وابتعادِها مع أهلِها، من حيث إنَّ معرفة مكانِها قد أصبحتْ ضَرباً من الظُّنون التي لا حلَّ لها سوى قطع الأمل، فها هو يقول[2]:

16- بَلْ مَا تَذَكَّرُ مِنْ نَوَارَ وَقَدْ نَأَتْ وَتَقَطَّعَتْ أَسْبَابُهَا وَرِمَامُهَا

17- مُرِّيَّةٌ حَلَّتْ بِفَيْدَ وَجَاوَرَتْ أَهْلَ الحِجَازِ فأَيْنَ مِنْكَ مَرَامُهَا؟

18- بِمَشَارِقِ الجَبَلَيْنِ أو بِمُحَجَّرٍ فَتَضَمَّنَتْهَا فَرْدَةٌ فَرُخَامُهَا

19- فَصُوائِقٌ إنْ أَيْمَنَتْ فَمِظَنَّةٌ مِنْهَا رِخَافُ القَهْرِ أَوْ طِلْخَامُهَا

20- فاقْطَعْ لُبَانَةَ مَنْ تَعَرَّضَ وَصْلُهُ وَلَشَرُّ وَاصِلِ خُلَّةٍ صَرَّامُهَا

وهكذا، فإنَّ شروعَنا التَّأويليّ القائم في هذا السِّياق، وثيق الصّلة بذلكَ الاعتقاد الذي نرى من خلاله أنَّ الشّاعر المُهاجِر هُنا قد بنى فهمَهُ المُتواشِج مع وجوده في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا على كيفيّات بصَريّة يردُّ من خلالها على عبثيّة الحياة. وبِهذا المعنى، كانَ

---

(1) المصدر نفسه، 275 – 276.

(2) المصدر نفسه، 256 – 258.

موقفه من ابتعاد المحبوبة عنه امتداداً لموقفه المُتجذِّر في المشهد الطّلليّ، وفي رحلة الظَّعائن، إذ يقول(1):

1- عَفَتِ الدِّيَارَ مَحَلُّها فمُقَامُها   بِمِنىً تَأَبَّدَ غَوْلَها فِرَجَامُها
2- فَمَدافِعُ الرَّيَّانِ عُرِّيَ رَسْمُها   خَلَقَاً كَما ضَمِنَ الوَحِيُّ سِلاَمُها
3- دِمَنٌ تَجَرَّمَ بَعْدَ عَهْدِ أَنيسِها   حِجَجٌ خَلَوْنَ حَلاَلَها وحَرَامُها
4- رُزِقَتْ مَرَابيعُ النُّجُومِ وَصَابَها   وَدْقُ الرَّواعِدِ جَوْدُهَا وَرِهَامُها
5- مِنْ كُلِّ سَارِيةٍ وَغَادٍ مُدْجِنٍ   وَعَشِيَّةٍ مُتَجَاوِبٍ إِرْزَامُها
6- فَعَلا فُرُوعُ الأَيْهَقَانِ وأَطْفَلَتْ   بِالجَلهتَيْنِ ظِبَاؤُهُا ونَعَامُها
7- والعِيْنُ سَاكِنَةٌ على أَطْلائِهَا   عُوذَاً تَأَجَّلَ بالْفَضَاءِ بِهَامُها
8- وَجَلا السُّيُولُ عَنِ الطُّلولِ كَأَنَّهَا   زُبُرٌ يُجِدُّ مُتُونَها أَقْلاَمُها
9- أو رَجْعُ وَاشِمةٍ أُسِفَّ نَؤُورُهَا   كِفَفَاً تَعَرَّضَ فَوْقَهُنَّ وِشَامُهَا
10- فَوقَفْتُ أَسْأَلُهَا وَكَيْفَ سُؤَالُنَا   سُمَّاً خَوَالِدَ مَا يُبِيْنُ كَلاَمُها
11- رَيَتْ وكَانَ بِها الجَميعُ فأَبْكَروا   مِنهَا وَغُودِرَ نُؤْيُها وَثَمامُها
12- شَاقَتْكَ ظُعْنُ الحَيِّ حِينَ تَحمَّلُوا   فَتَكَنَّسُوا قُطُناً تَصِرُّ خِيَامُهَا
13- مِنْ كُلِّ مَحْفُوفٍ يُظِّلُّ عَصِيَّةٌ   زَوْجٌ عَلَيْهِ كِلَّةٌ وَقِرَّامُها
14- زُجَلاً كَأَنَّ نِعَاجَ تُوضِحَ فَوقَها   وَظِبَاءَ وَجْرَةَ عُطَّفَاً آرَامُهَا
15- حُفِزَتْ وَزَايَلَها السَّرَابُ كَأَنَّها   أَجْزَاعُ بِيشَةَ أَثْلُهَا ورِضَامُها

إنَّ دخول قافلة الظَّعائن في السَّراب الذي يذكُره في أكثَر من موضِع، وتردُّد المشهد الطّلليّ قبلَ ذلكَ بينَ الغِياب والتَّجدُّد، يؤكِّد لنا تفسيرَنا لِماهيّة فهمه للعالَم بوصفِه مشروع وجوده هُناك قائماً على العبثيّة التي تحكم زمانيَّته. فالأطلال ستندثر وإنْ تجدَّدتْ، والنّاس سيرحلون، والمحبوبة ستغيب، والحياة ضربٌ من الظُّنون، وتباعُدٌ مُستمِرّ تحتَ رحمة الحظّ.

من هُنا، استمدَّ شُروعُنا التَّأويليّ مُسوِّغاتِهِ التي تدفَعُنا إلى القول إنَّ عُمق هذه الكيفيّات العبثيّة هو الذي جَعَلَ حُضور النّاقة في الأبيات (الثَّاني والعشرين والثّالث والعشرين والرّابع

(1) المصدر نفسه، 246 – 255.

والعشرين)، وفي البيت (الثّالث والخمسين)، على هذا المُستوى من فعاليّة الرَّفض والمُواجَهة من خلال المُبادَرة بما تُمثِّله من قيامٍ بِالفعل يُعيِّن التَّجربة المرئيّة الخارِجة لِلابتداء، ذلكَ في إطار تركيب بصَريّ يبسط الموجودات لِتكونَ أميَل إلى ماهيّة كشف المدلول المُتَخَيَّل الثّاني، من حيثُ إنَّ حركيّة التَّمفصُل تتأسَّسُ بينَ المحورين على التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة.

واستكمالاً لتوجُّهاتنا السّابقة، فإنَّنا نستطيع أنْ نقول في هذه السِّياق إنَّ الائتلاف السَّرديّ الذي تُقيمُهُ الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا بينَ الموقف العبَثيّ من الحياة، والمُواجَهة معها من خلال مُبادَرة الأنية – الهُوَ الأصيلة، يبلُغُ ذروتَهُ في ميدان الاهتمام البصَريّ لِلمشهد الآتي[1]:

57- بَل أَنْتِ لا تَدْرِينَ كَمْ مِنْ لَيْلَةٍ ... طَلْقٍ لَذيذٍ لَهْوُهَا ونِدَامُها

58- قَدْ بِتُّ سَامِرَها وغَايَةِ تَاجِرٍ ... وَافَيْتُ إذْ رُفِعَتْ وَعَزَّ مُدَامُها

59- أُغْلِي السِّباءَ بِكُلِّ أَدْكَنَ عَاتِقٍ ... أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وَفُضَّ خِتَامُها

60- وَصَبُوحِ صَافِيَةٍ وجَذْبِ كرينَةٍ ... بِمُوَتَّرٍ تَأتَالُهُ إِبْهامُها

61- باكَرْتُ حَاجَتَها الدَّجَاجَ بِسُحْرَةٍ ... لأُعَلَّ مِنْهَا حِيْنَ هَبَّ نِيَامُها

62- وَغَدَاةِ رِيْحٍ قد وَزَعْتُ وَقِرَّةٍ ... قَدْ أصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُها

63- وَلقَد حمِيْتُ الحَيَّ تَحْمِلُ شِكَّتي ... فُرُطٌ وِشَاحِي إذْ غَدَوْتُ لِجَامُها

64- فَعَلَوتُ مُرْتَقِبَاً على ذِي هَبْوَةٍ ... حَرِجٍ إلى أَعْلاَمِهِنَّ قَتَامُها

65- حَتَّى إذا أَلْقَتَ يَداً في كَافِرٍ ... وأَجَنَّ عَوْرَاتِ الثُّغُورِ ظَلامُها

66- أَسْهَلتُ وانْتَصَبَتْ كَجِذْعِ مُنِيفَةٍ ... جَرْدَاءَ يَعْصَرُ دُونَها جُرَّامُها

67- رَفَّعْتُها طَرَدَ النَّعامِ وشَلَّهُ ... حَتَّى إذا سَخَنَتْ وَخَفَّ عِظَامُها

68- قَلِقَتْ رِحَالَتُها وأَسْبَلَ نَحْرُها ... وابْتَلَّ من زَبَدِ الْحَمِيمِ حِزَامُها

69- تَرْقَى وتَطْعَنُ في العِنَانِ وتَنْتَحِي ... وِرْدَ الحَمَامَة إذْ أَجَدَّ حَمامُها

إنَّها سرديّة الفخر إذا صحّ توصيفُنا: فالشّاعر المُهاجِر هُنا رجلٌ يقضي لياليَ طويلة في اللَّهو اللَّذيذ بينَ النَّدامى، يحتسي الخُمور الفاخِرة، ويبذل المال في شرائها، ولا يكتفي بشراب اللَّيل، إنَّما يُتبِعُهُ بالصَّبوح الصّافيّة. وهو إلى جانب ميزة الكرم يتَّصف بِالفروسيّة، فيحمل

(1) المصدر نفسه، 277 – 282.

سلاحه، ويمتطي فرسه، ويكمُنُ لِلأعداء فوقَ مُرتَفَعٍ، وعند حلول الظَّلام ينزل إلى السُّهول، حيثُ يبلِّلُ العَرَقُ نحرَ جواده وحزامه، من سُرعته الشَّبيهة بِسُرعة النَّعام.

وبهذه الصّورة، تنبسِط التَّجربة هُنا في ميدان مُبادَرة الأنية – الهُوَ الأصيلة، التي يمتلِكُ من خلالِها فرادَتَهُ وطريقةَ وجوده الخاصّة، مُواجِهاً بفعل ذلكَ هذه الحياة العَبَثيّة، ربّما بعبثيّة تسعى كي تكونَ أقوى منها؛ أي بِامتلاك القُدرة على تعيين الحدَث الذي يمنَحُ الأشياء مجرىً جديداً.

إنَّ المُبالَغة المُنبسِطة بقوّة في سرديّة الفخر، تميلُ بِمحور التَّركيب البصَريّ لموجودات هذا المشهد نحو المُتَخَيَّل، من حيثُ إنَّ السَّرديّة – البصَريّة هُنا تنقُل المفردات الوجوديّة من كونها موجودات تحت اليد، لتندغِمَ في إيقاع جماليّ وجوديّ شامِل، ومنزوع الأُلفة.

وبِالمِثل، تستمرّ المُبالَغة السَّرديّة المُؤلِّفة بينَ الموقف العبثيّ من الحياة، ومُواجَهتِه بفِعْلٍ مُبادِرٍ أصيل، في الانبساط من خلال مُستوىً آخَر من الفخر، فالشّاعر المُهاجِر هُنا ذو وجاهة ومكانةٍ عظيمة بينَ قومه، فهو يُصلِح بينَ المُتخاصمين، ويفتَح أبوابَهُ لِلضّيوف: ينحرُ الإبلَ الجيِّدة، ويُعِدُّ خدَمُهُ اللَّحْمَ، يُوزِّع أقداحَ الشّراب، مُستضيفاً جميعَ الجيران من دون استثناء، من الجار الغريب الفقير إلى الجارة الوحيدة البائسة التي تنتظِر الموت في أيّة لحظة، وفي هذا السِّياق يقول(1):

70- وَكَثِيرةٍ غُرَبَاؤُهَا مَجْهُولةٍ	تُرجَى نَوافِلُها ويُخْشَى ذَامُها
71- غُلْبٌ تَشَذَّرَ بالذُّحُولِ كَأَنَّهَا	جِنُّ البَدِيِّ رَواسِياً أَقدَامُها
72- أنكَرْتُ بَاطِلَهَا وبُؤْتُ بِحَقِّهَا	عِنْدِي وَلَمْ يَفْخَرْ عَلَيَّ كِرَامُهَا
73- وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا	بِمَغَالِقٍ مَتَشَابِهٍ أَجْسَامُها
74- أَدْعو بِهِنَّ لِعاقِرٍ أو مُطْفِلٍ	بُذِلَتْ لِجِيرَانِ الْجَمِيعِ لِحَامُهَا
75- فالضَّيْفُ وَالْجَارُ الْجَنِيْبُ كَأَنَّما	هَبَطَا تَبَالَةَ مُخْصِباً أَهْضَامُها
76- تَأوِي إلى الأَطْنَابِ كُلُّ رَذِيَّةٍ	مِثْلُ البَلِيَّةِ قَالِصٍ أَهْدَامُها
77- ويُكَلِّلُونَ إذا الرِّيَاحُ تَنَاوحَتْ	خُلُجاً تُمِدُّ شَوَارِعاً أَيْتَامُهَا

(1) المصدر نفسه، 282 – 285.

هكذا، يردّ الشّاعر على عبثيّة الوجود بِحيازة الخُصوصيّة من خلال مُبادَرة الأنية – الهُوَ الأصيلة، فهو المرجِع، وهو الكريم، وهو الذي يشعر بآلامِ الآخرين ممَّن سقطوا بينَ مطرقة الزَّمن وسندان الفقر والعوز، وهو الذي يبسط مواقفَ تبدو من حيثُ المبدأ تغييريّة، ذلكَ من خلال الرَّفض والمُواجَهة اللَّذين ينتخبان أساليبَ وجودٍ سرديّة – بصَريّة مُتفاعِلة مع المُخيِّلة.

لكنْ: إلى أيِّ حد يُمكِننا أنْ نطمئنَّ إلى شُروعِنا في هذه المُقارَبة؟ أو بالأحرى: إلى أيِّ حدٍّ نستطيع أنْ نخونَ استراتيجيَّتنا التَّأويليّة في المُراجَعة والتَّنقيح، فنتجاهَل بعض الشُّقوق التي بَدأتْ تتَّسِع في عمارة تفسيرنا وإنْ بدا بناؤها مُتماسِكاً حتّى الآن؟

إنَّ ما دعوناه سَرديّة الفخر في المَشهديْن السّابقيْن ينهَضُ على التباسٍ لا يُمكِن تجاوزه مطلقاً، فما وجَدنا أنَّه يُؤسِّس المُبالَغة المُتَخَيَّلة وِفْقَ موقفٍ وجوديٍّ داخليّ أصيل يبسطه محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، ينطوي على إشكاليّة جوهريّة؛ إذ إنَّ مُبادَرة الأنية – الهُوَ الأصيلة، التي وسمَتْ ميدان الاهتمام هُنا بِالرَّفض والمُواجَهة والتَّغيير، تُصابُ وَحدَتُها البصَريّة بِاهتزاز داخليّ واضِح، فيلتبِس المشهد عندما تُحضِرُ أساليبُ الأنية – الهُوَ معها أساليبَ الأنا – الهُمْ.

فإذا كانَ أيُّ امتلاكٍ لِزمام المُبادَرة بوصفِها أسلوبَ وجودٍ بصَريّ خاصّ، لابُدَّ أنْ يَمُرَّ من خلال الوجود العينيّ مع الآخرين (أي السّقوط)، إلاّ أنَّ جوهر الالتباس يكمُنُ في التَّساؤل عن مدى صِحّة نعت الفعاليّة الجماليّة – الوجوديّة هنا بِأنَّها فعاليّة امتلاك لِزمام الخُصوصيّة الأصيلة. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية ثانية، فإنَّ ما سبَق يدفَعُنا إلى مُراجعة الشُّروع بما يتعلَّق بِالبُعد التَّغييريّ المُتعلِّق بِرفض مُعاناة الفقراء تحديداً، وبما هي صورة تعكس بِالمعنى الواسع للكلمة رفض الكيفيّات الوقائعيّة المَعيشة في تلكَ المرحلة.

من هُنا، فإنَّ فهمنا لِوَحدة الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا بناءً على شُروعنا الذي سيطَرَ على مُقارَبتنا حتّى الآن، بِحاجة إلى مُراجَعة جادّة ربّما قد تُفضي إلى تفكيك بُؤرة الالتباس المذكور في السُّطور السّابقة، وقد تتجاوَزُ القراءة في الوقت ذاته المُستوى الاستردادِيّ الذي يحفَظ النَّصّ – التُّراث، نحو المُستوى الارتيابيّ الذي يُعيد إنتاج ذلكَ النَصّ.

ولِهذا الغرض، سنستعين بِدايةً بِاختبار التَّجربة المرئيّة الخارجة في المشهد الآتي لِتفسير هذا الالتباس، حيثُ يقول الشّاعر المُهاجِر هُنا[1]:

78- إنَّــا إذا التَقَــتِ المَجَــامِعُ لمْ يَــزَلْ　مِنَّــــا لِــــزَازُ عَظِيمَــــةٍ جَشَّــــامُها

79- وَمُقَسِّــمٌ يُعْطِــي العَشِــيْرَةَ حَقَّهــا　ومُغَــــذْمِرٌ لِحُقُوقِهــــا هَضَّــــامُها

80- فَضْلاً وذُو كَـرمٍ يُعِـينُ علـى النَّـدى　سَــــمْحٌ كَسُــــوبُ رَغَائِــــبٍ غَنَّامُهــــا

81- مِــنْ مَعْشَــرٍ سَــنَّتْ لَهُــمْ آبَــاؤهُمْ　وَلِكُـــلِّ قَــــوْمٍ سُــــنَّةٌ وإمَامُهــــا

82- لا يَطْبَعُــونَ وَلاَ يَبُــورُ فَعَــالُهُمْ　بَــلْ لا يَمِيْــلُ مــع الهَــوَى أَحْلامُهــا

83- فــاقْنَعْ بِمَــا قَسَـمَ المَلِيــكُ فإنَّمَــا　قَسَــــمَ الخَلائِــــقَ بَيْنَنَــــا عَلاَّمُهــــا

84- وإذا الأَمَانَــةُ قُسِّــمَتْ فِي مَعْشَــرٍ　أَوْفَـــى بِــــأَوْفَرَ حَظِّنَــــا قَسَّــــامُها

85- فبَنَــى لَنَــا بَيْتــاً رَفِيعــاً سَــمْكُهُ　فَسَــــمَا إلَيْــــه كَهْلُهــــا وغُلاَمُهــــا

86- وَهُــم السُّـعاةُ إذا العَشِـيرَةُ أُفْظِعَـتْ　وَهُــــمْ فوارِسُــــهَا وهُــــمْ حُكَّامُهــــا

87- وَهُــــمُ رَبِيـــعٌ للْمُجَــاوِرِ فــيهِمُ　والْمُــــرْمِلاتِ إذَا تَطَــــاوَلَ عَامُهــــا

88- وهُــم العَشِــيرةُ أَنْ يُبَطِّــئَ حَاسِــدٌ　أَوْ أَنْ يَمِيــــلَ مَــــعَ العَــــدُوِّ لِئَامُهــــا

يبلغ الالتباس في هذا المشهد المُنفتِح أمامَنا مُستوىً أعلى، ذلكَ بِالمُقارنة مع المَشاهِد التي سبَقَتْهُ. هذا من جانب، وأمّا من جانبٍ آخرَ، فإنَّهُ يُمكِننا أنْ نقولَ إنَّ مُحاوَرة هذا المشهد تدفَعُ توجُّهاتنا التَّأويليّة إلى الخُروج من معمَعة التَّردُّد والارتباك لِمصلحة فهمٍ جديدٍ ومُغاير لمَا سبَق. إذ يبدو لنا أنَّ الشّاعر المُهاجِر هُنا يُغَيِّبُ أنيَتَهُ تماماً، مُلتحِقاً بِميدان الأنا – الهُمْ الذينَ يُمثِّلونَ عشيرته التي ينتمي إليها، بما تتَّصِفُ به من كَرَمٍ وقُوَّةٍ وحسَبٍ ونسَبٍ.

بِالإضافة إلى ذلكَ، فإنَّ ما فسَّرناه بوصفِه فهماً عبثيّاً لحركة الوجود الذي يتواشج معه الشّاعر المُهاجِر هُنا لا بوصفِه وعياً أو إدراكاً، بل بوصفِه تجربتَهُ ذاتَها من جهة، وبوصفِه من جهةٍ ثانية ردَّ فعلِهِ المُتعيِّن بما هو حَدَثٌ في هذا العالَم الشِّعريّ المُنفتِح أمامَنا، هذا التَّفسير يتنحّى هُنا، لِيحلَّ مكانَهُ تفسيرٌ يقول بِوجود نمَطٍ من أنماط القدَريّة المُطلَقَة في فهم العالَم الذي امتلكَ فيه قومُهُ وحدهم مكانَتَهُم الرَّفيعة بين الناس لغايةٍ لا يعلَمُها إلاّ الله.

(1) المصدر نفسه، 286 – 290.

وعلى هذا المنوال، يأخذ تأويلُنا لِعالَم الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا شكلاً جديداً، ولا سيما من ناحية المُشكلة النَّقديّة على وجه الخُصوص، من حيثُ إنَّا ننتقل في تفسير علاقة الشّاعر بِمُحيطه من إطار الموقف الرّافض المُواجِه، بما هو فِعْلُ المُبادَرة الأصيل للأنية – الهُوَ، إلى إطار الموقف القابِل الهارِب، بما هو مُبادَرة اللاّمُبادَرة من خلال السُّقوط الزّائف والمُلتحِق بالأنا – الهُمْ.

ومعنى ذلكَ أنَّ ما أوَّلناه للوهلة الأُولى بوصفِه موقفاً تغييريّاً تبسطه أساليب الأنية – الهُو بصَريّاً، لم يكنْ سوى كيفيّات وجود مُموَّهة ومُموِّهة للمنطق البصَريّ الذي هو من شأن الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا؛ فالشّاعر بوصفِه الموجود البشريّ في عالَم المُعلَّقة هُنا، لا يكاد يعلو بِاتِّجاه أنيتِهِ، حتى يُكيِّفها لمصلحة الالتحاق بالمُحيط، على مُستوى البيئة الطّبيعيّة، وعلى المُستوى القَبَليّ. وهو الأمر الذي ينقُل مُقارَبتنا أيضاً من تفسير المَجازيّة في إطار نزع الأُلفة عن موجودات الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، إلى تفسيرها بوصفِها مبثوثة في سِياق أداتيّ ترابطيّ (وسائليّ) موجود تحت اليد. ليؤكِّد هذا السِّياق قُرب هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا من حياديّة اللاّتغيير المُؤسَّسة على كيفيّات المُراوَحة والمُحافَظة السّاعيّة إلى تثبيت المُطابَقة الوقائعيّة من خلال تمويهها بِالمُتَخَيَّل، ذلكَ في ضوء تكييف الفرادة والخُصوصيّة لمصلحة مُطابَقة أساليب الأنا – الهُمْ غير الأصيلة.

وانطلاقاً من هذا، نعيد تفسير حركيّة التَّمفصُل هُنا، فنُثبِّتُ أوَّلاً ميلَ محور التَّركيب البصَريّ للموجودات إلى ماهيّة كشف المدلول المُتَخَيَّل الثَّاني، في حين أنَّ الموقف الوجوديّ الدَّاخليّ الذي يستبطِنه مُحور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة يُحدِث اختراقاً مُضادّاً يَهُزُّ من خلاله محورَ التَّركيب، وذلكَ عندما ينبسِطُ هذا الموقف بوصفِه موقفاً عيانيّاً – يوميّاً زائفاً. لِتتأسَّس حركيّة التَّمفصُل بناءً على ذلكَ على التَّمويه بِتوسيع فجوة التُّوتُّر بينَ الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعَدة صريحة.

واللاّفت في هذا المِضمار، أنَّ التَّناقُضات المُتعايشة داخِل وَحدة الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بن ربيعة هُنا، التي بيَّنَتْها توجُّهاتنا التّأويليّة السّابقة، قد نجحَتْ في إرباكِنا إلى حدٍّ بعيد أمامَ التباس تمفصُل الفجوة – المُباعَدة الخاصّ بفعل الهِجرة المُنفتِحة أمامَنا في هذا العالَم. ومن أكثَر الأمثلة وضوحاً في هذا السِّياق، ذلكَ الالتباس القائم بينَ ما دعوناه الموقف العَبَثيّ، وما يُمكِنُ أنْ ندعوه الموقف القدَريّ. وهو ما يعني أنَّ ما أوَّلناه على امتداد هذه المُقارَبة بوصفِه يبسط كيفيّات وجود عبثيّة في فهم العالَم، وفي التَّوضُّع بصَريّاً، معه وفيه، من خلال الفِعل

والمُبادَرة على حدٍّ سواء، نعودُ لنُفسِّره بوصفِه موقفاً مُموَّهاً وزائِغاً في ضوء التباسِهِ مع مُبادَرة اللاّمُبادَرة التي ينطوي عليها الموقف القَدَريّ.

لذلكَ يُمكِننا أنْ نقول إنَّ اهتمامات الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا لم تتدفَّق في كيفيّات مُباشرة سهلة الإحالة بما هي عالَمان في عالَم واحد يتمفصَل بينَ التَّحجُّب واللاّتحجُّب. من حيثُ إنَّ هذا القَدْر من الالتباس والزَّيَغان كانَ كافياً لِيترُكَ المشاهِدَ مفتوحةً أمامَ أيّة مُقاربَة يُمكِن أن تُوصَفَ بِأنّها تأويل من الدَّرجة الثّالثة.

وتوضيحاً لِهذا التَّوجُّه، يُمكِنُ أنْ نُلاحِظَ مثَلاً الكيفيّة التي يُعلَّقُ فيها الشُّروع الخاصّ بِالمشهد الطَّلَلي ورحلة الظَّعائن، بوصفِه يلتبِس بينَ الغِياب والتَّجدُّد من ناحية، وبوصفِه من ناحية ثانية يُمفصِلُ الآنيّة – مُعلَّقة الشّاعر المُهاجِر هُنا في قلب التَّردُّد والاضطّراب إلى الحدّ الذي يُدهَشُ فيه الشّاعر من نفسه وهو يُكلِّمُ صُخوراً صمّاء (البيت العاشر)، لِينتهيَ هذا الالتباس في مُباعَدة أكثرَ ديمومة عندما نُبصِرُ في البيت الخامس عشر قافلةَ الظَّعائن وقد اخترَقَتْ عُمْقَ السَّراب، من حيثُ إنَّ مُحاوَرتنا الكائنة هُناك ظَلَّتْ مُعلَّقة بينَ الموقف العبثيّ الرّافض، والموقف القدَريّ المُحافِظ. وبهذه الصّورة المُلتبِسة انبسَطتْ أيضاً علاقة الشّاعر مع المحبوبة تتقاذَفُها الظّنون أحياناً، وأحياناً يُمزِّقُها قطعُ الأمل، لِيبقى شُروعُنا مُعلَّقاً بين القَبول والرَّفض.

وهو الأمر الذي ازدادَ التباساً عندما استعانَ الشّاعر بِالنّاقة، لِيمزِجَ في سرديتي الأتان والبقرة الوحشيّة اللَّعب بِالقضاء، والمُواجَهة بِالحظّ، والعبثيّة بِالقدريّة، من دون أنْ نتمكَّنَ من نسلِ تأويلٍ نهائيّ حاسِم، ولا سيما أنَّ النّاقةَ لم تنجُ من السَّراب، على الرَّغم من قُدْرَتِها البالِغة على الإيفاء بِحاجاته. لكنَّ الموقف الفصل هُنا تُرِكَ لِحُكْمِ الموت في البيت السّادس والخمسين، ذلكَ في كيفيّة بصَريّة أبقَتِ السُّؤال الوجوديّ مُعلَّقاً من جديد بينَ العبثيّة والقدَريّة. وهي المسألة التي ترسَّختْ بِقُوّة عندما زادَت شظايا الالتباس المشهدَ مُراوَغةً ومُداوَرةً في الوقت ذاته الذي بدَتْ فيه كأنَّها قد أصبَحتْ في قبضة المُؤوِّل، وهذا ما نجِدُهُ في أبيات اللَّهو والخمر والفروسيّة التي يميل فيها الموقف الوجوديّ الدّاخليّ إلى العبثيّة، في حين أنَّ الموقف الوجوديّ الدّاخليّ يميل في سَرديّة الفخر إلى القدَريّة.

وهكذا، يُمكِننا أنْ نقول إنَ هذا الزَّيَغان المبثوث في تمفصُل العالَم الشِّعريّ المُنفتِح أمامَنا، زيَغان وَفِيّ إلى حدٍّ بعيد لِقاعدة إدامة الفجوة بالانزياح؛ ذلكَ بِوصفِها شرخَ المُباعَدة المُلتبِس بينَ العَبثيّة والقدَريّة كما سبَق أنْ بيَّنّا، والتي تبسط السُّؤالَ الشّاغِل (المُهيمِن) في

كيفيّات بصَريّة تميل بناءً على شُروعِنا الأخير إلى مُبادَرة اللاّمُبادَرة بما تُمثِّله من أنماطٍ حياديّة – سلبيّة يسعى من خلالها الموجود البشريّ في عالَم المُعلَّقة (أي الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا) إلى تثبيت المُراوَحة أو المُحافَظة على الصِّيَغ الوجوديّة العيانيّة – اليوميّة الزّائفة، من خلال إلحاق هذا العالَم المُنفتِح بِسُلطةِ مُطابَقة كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل (مَجاز العالَم)، وهو ما يتمّ توهُّمَهُ من خلال السَّرد – المُتَخَيَّل بينَ العبثيّة والقدَرِيّة هُنا، ومن ثمَّ، ليكونَ السُّؤال الشَّاغِل تأسيساً على ذلكَ هو: مُتَخَيَّل اللاّمُباعَدة نحو المجهول.

وعلى هذا النَّحو، يتمّ تحرير شُحنات التَّشظّي الجَّماليّ الخَلاّق في فضاء التَّمفصُل الافتراضيّ للهِجرة الجدَليّة المُضاعَفة، بفعل تلكَ الحركيّة الزّائغة التي تُموِّه شَبَكاتُها – الشَّظايا فجوةَ الالتباس بينَ العبثيّة والقدَريّة، الأمر الذي يبسط المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة لِفِعل الهِجرة – الانزياح من خلال العلاقة المُعقدة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال التي تتأسَّس على حركيّة مُتنقِّلة وغير مُتمركِزة، تتعايشُ تناقُضاتُها داخل وَحدة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بينَ التّماهي – المُباعَدة المُضمَرة، والاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة.

إنَّ زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ بما هي بَحْثٌ في التباس المُتَخَيَّل نحو المجهول (ما بعد الحَدس)، تُمَفْصِل الجَمال في الفجوة – المُباعَدة هُنا بينَ الزّمانيّة العيانيّة – اليوميّة الزائفة، التي تبسط موقفيّ العبثيّة – القدَرِيّة بِوصفِهما كيفيّات بصَريّة مَعيشة في سِياق أداتيّ – ترابطِيّ (وسائليّ)، يُخضِعُ موجودات العالَم لِلقُرْبِ الزّائف تحت اليد؛ أي بِما هو سُلطة إلحاق تُطابِق أساليب الأنا – الهُمْ التي هي صِيغ وجود توسُّطيّة للهُنا تنهَضُ على القَبول والهُروب بوصفِهما مُبادَرة اللاّمُبادَرة، والزّمانيّة الكشفيّة – الكيانيّة الحقيقيّة، التي تبسط موقفيّ العبثيّة – القدريّة بوصفِهما كيفيّات بصَريّة تُعطِّل الكلمة – الأداة، بِإخراجِها من السِّياق الاستعماليّ، وتحريضِها منزوعةَ الألفة في نطاق بلاغة التَّجربة البصَريّة الخاصّة بِأساليب الأنية – الهُوَ الأصيلة؛ أي بما هي ضُروب التّقوُّم الكيانيّ للهُنا، التي تنهَضُ على الرّفض والمُواجَهة بِوصفِهما فعاليّة المُبادَرة وامتلاك زمام الخُصوصيّة والفَرادة الّتي يحققّها الفِعل.

ومن خلال هاتين الكيفيتيْن المُنبسِطتين في وَحدة العُلُوّ الثُّنائيّ هُنا، ينفتِحُ أمامَنا أسلوبان وجوديّان مُلتبِسان تماماً في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا: يقوم الأوَّل على حِسّ الافتراس الذي يتعامَلُ مع العالَم من خلال انفعاليّة الخوف السّاعية إلى تثبيت المُطابَقة الوقائعيّة، من حيثُ إنَّ تسليم الحُكم للموت في البيت السّادس والخمسين، ومُساعَدة الفُقراء

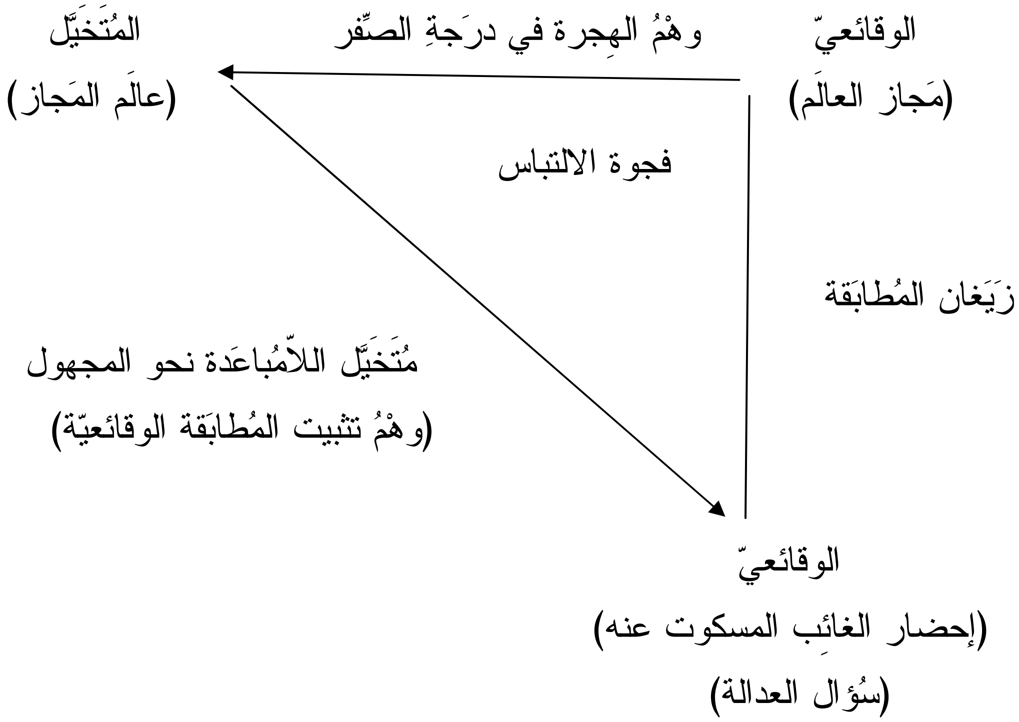
والضُّعفاء، ليسا سوى نمطيْن من الزَّمانيّة الخطِّيّة القائمة على القَبول من خلال الرّيبة وحُبّ الاطّلاع والثَّرثرة. أمّا الأُسلوب الثّاني فيقوم على حِسّ الفروسيّة الذي يتعامَل مع العالَم من خلال انفعاليّة القلَق، من حيثُ إنَّه يُمكِنُ لنا أنْ نفهم التَّسليم بِحُكم الموت، ومُساعَدة الفُقراء والضُّعفاء، بِوصفِهما ميلاً إلى الزّمانيّة الاستباقيّة الأصيلة.

وهكذا، يزيغ النَّمطان داخل وَحدة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، لِيقدِّم السَّردُ البصَريّ للنّاقة – السُّرعة شكلين من أشكال الاهتمام الوجوديّ بِقُوى الإفناء، فأوَّلاً يكون التَّسارُع نحو المجهول هُروباً يهدفُ إلى مُطابَقة الوقائعيّ، وتثبيته من خلال فِعل الهِجرة – الانزياح إلى عالَم السَّرد المُتَخيَّل (مُتَخيَّل اللاّمُباعَدة نحو المجهول)، وثانياً يكون هذا التَّسارُع زيَغاناً للمُطابَقة المُتوهَّمة في فِعل الهِجرة – الانزياح، بِمُلاقاة المُتَخيَّل للمجهول آتياً من الأمام.

وانطلاقاً من هُنا، تبسط زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ بوصفِها مُستوىً وجوديّاً – جماليّاً أعلى زيَغاناً والتباساً وتمويهاً بُعداً أعمَق لِلجَّمال يتعلَّق بِإحضار الغائب المسكوت عنه.

فإذا كانَ السُّؤال الشَّاغِل في فجوة الالتباس المُنفتِحة أمامَنا هُنا يتمفصَل جدَليّاً من خلال السَّرد بينَ تحجُّب ولا تحجُّب العبثيّة – القدَرِيّة، ذلكَ بوصفِه مُتَخيَّل اللاّمُباعَدة نحو المجهول، الذي ينهَض على وهم تثبيت المُطابَقة الوقائعيّة بما هي هُنا وهمُ الهِجرة في درَجةِ الصِّفر، مُؤسَّسةً على يقين إحضار العالَم وإخضاعه ميتافيزيقيّاً؛ أي مُؤسَّسةً على الحياديّة السّلبيّة من خلال توهُّم إلحاق عالَم الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا بِأساليب الأنا – الهُمْ الوقائعيّة، على المُستوى البيئيّ – الطَّبيعيّ، وعلى المُستوى البيئيّ – القَبَليّ، فإنَّ هذا السُّؤال الشَّاغِل (مُتَخيَّل اللاّمُباعَدة) يفتتح فجوة المُباعَدة (إدامة الفجوة بالانزياح) من خلال السَّرد من حيثُ هو يُوهِمُ بِالمُطابَقة والتَّثبيت واللاّتغيير (المُراوحة والمُحافَظة). إذ يُحضِرُ هذا المُتَخيَّل من المجهول الهُوِيّةَ المسكوتَ عنها (هُوِيّة الغائِب اللاّمقول)، لِتُفَتِّتَ وهمَ المُطابَقة، فتزيغَ وَحدتها، وتهتزّ سُلطة الإلحاق، من خلال شِعريّة السَّرد البصَريّة، التي تمنَحُ فجوة الالتباس مُباعَدَتها نحو المجهول من خلال حُضور ذلكَ المسكوت عنه بوصفِه هو: سُؤال العَدالة هُنا.

وعلى هذا النَّحو، يتأسَّس صوت الشَّعب بما هو الوجود الكُلِّيّ العامّ في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا، مُتمفصِلاً بينَ مُتَخيَّل اللاّمُباعَدة نحو المجهول (السُّؤال الشَّاغِل)، وسُؤال العَدالة (هُوِيّة المسكوت عنه)، ذلكَ من خلال الفعاليّة الحركيّة المُتنقِّلة لِلمشهد البصَريّ المُتشظّي في فجوة (التَّمفصُل – المُباعَدة – الجَّمال)، من حيثُ إنَّنا نستطيع بناءً على ذلكَ أنْ نُثبِّتَ في هذا السِّياق مُخطَّطاً تصوُّريّاً لِفعل الهِجرة – الانزياح هُنا:



الشَّكل (13)

إنَّ قاعدة التَّناسُب الطَّرديّ القائلة بِالتَّفاعُل المُتبادَل بينَ أساليب الوجود (التُّوتُّر الوجوديّ) والمُخيِّلة، تميلُ في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا لمصلحة المُتَخَيَّل، إذ إنَّ لبيداً يشبه زهيراً في مسألة التباس هُويّة التَّمفصُل، لكنَّهُ على العكس من زهير الذي هاجَرَ إلى الوقائعيّ لِتثبيت مُتَخَيَّل التَّغيير المسكوت عنه، يُهاجِر من خلال شِعريّة السَّرد البصَريّة التي تتمفصَل بينَ تحجُّب ولا تحجُّب العبثيّة – القدَرِيّة، مُتوهِّماً تَثبيت المُطابَقة الوقائعيّة بوصفِها مُتَخَيَّل اللاّمُباعَدة نحو المجهول (وهم الهِجرة في درَجةِ الصِّفر).

غيرَ أنَّ حُضور هذا المُتَخَيَّل اللاّتغييريّ سَرديّاً، قد افتَتَحَ المُباعَدة بوصفِها ماهيّة غير مُكتمِلة تُحضِرُ سُؤالَ العَدالة المسكوت عنه إلى فجوة الالتباس، من حيثُ إنَّ ذلكَ يُفتِّتُ وَحدة المُطابَقة؛ فالهِجرة إلى الأرض بغية مُطابَقَتها، تَفتَتِحُ عالَماً زائغاً جديداً يستمرّ بِالتَّباعُد، ليغدو القُرْبُ من الأرض بُعْداً، والبُعْدُ من العالَم قُرْباً. ومن ثمَّ، لِيُكتَنَفَ الوقائعيّ في قلب المُتَخَيَّل الجديد بوصفِهما مرجعيَّتان في إحالة واحدة، هيَ الإحالة إلى فجوة التَّمفصُل الجدَليّ المُضاعَف التي تنبسُط حركيَّتها بِوصفِها مُحصِّلة فِعل الهِجرة – الانزياح هُنا بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل، وماهيّة كشف المدلول المُتَخَيَّل الثَّاني، على محور التَّركيب، وبينَ

الوجود الزّائف، والوجود الأصيل، على مُحور الاستبدال. لِتميلَ هذه المُحصِّلة، على العكس من المُحصّلة لدى زهير، إلى بسط المُستوى الأُفُقيّ لِلهجرة، أكثَر ممّا تميل إلى بسط المُستوى العموديّ لها.

ولعلَّ كُلَّ ما سبَق، يُحفِّزُنا على التَّساؤل في نهاية هذه المُقارَبة على نحوٍ مُباشر: إلى أيِّ حدٍّ نَجَحنا في مُجاوَزة الفِكرة الميتافيزيقيّة التَّقليديّة التي تُوهِمُ بِإمكانيّة الهِجرة في درَجةِ الصِّفر، سواء أكانَ ذلكَ في مقام الآنيّة – مُعلَّقة لبيد بين ربيعة هُنا، أم كانَ ذلكَ في غيره من العوالِم اللُّغويّة – الوجوديّة؟.

مُعلَّقة عمرو بن كلثوم

التَّمفصُل في الصِّراع

والتباس الأقنعة

يَتَناغَمُ يقينُ القوّةِ والانتصار الذي يبسطُهُ عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا مع التَّصوُّرات المُسبَقة لِلانفعاليّة العربيّة، وهذا التَّناغُم يتَجسَّد من خلال بسط مسألتين شبه مُتناقضتين:

1- الإيحاء بِفعاليّة وجوديّة مُطابِقة لِمَا يبدو تمركُزاً صوتيّاً انفعاليّاً عربيّاً، وذلكَ بما يُمَثِّله هذا العالَم الشِّعريّ من موروث رمزيّ – مُتَخيَّل لِلقُوّة والمجد والانتصار.

2- الإيحاء بِفعاليّة وجوديّة مُطابِقة لِلتَّصوُّر القِيَميّ – الأَخلاقيّ ، وذلكَ بما يعكسه هذا العالَم الشِّعريّ من سِماتٍ سلبيّة أُلصِقَتْ بِعصر ما قبل الإسلام تحت مُسمّى الجاهليّة، ومن ذلكَ البيت الشَّهير للآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا[1]:

53- أَلا لا يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا   فَنَجْهَلُ فَوقَ جَهْلِ الجَاهلِينَا

وبناءً على هذه الرُّؤيّة، نسعى في مُقارَبتنا الرّاهنة إلى مُراجَعة وتنقيح تلكَ الصّورة النَّمطيّة المُعوَّمة والمُستقرّة من خلال البُعديْن السّابقيْن في عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، بوصفِه مثالاً أعلى لِلبطش والقُوّة والذّات المُتماسِكة المُتآلِفة في وُجودِها مع الآخرين. مِن حيث إنَّ مراجعةً كهذه ستتحقَّق تطبيقيَّاً انطلاقاً من اختبار التَّجربة المرئيّة الخارِجة في هَذا العالَم، من دون الالتزام بِتَرتيب أبياته، وهو ما يعود لأسباب تتعلَّق بِخصوصيَّته أوَّلاً، وبما ينسجِمُ ثانياً مع فهمِنا الذي نرفضُ من خلاله أنْ نُفسِّر الشِّعر وِفْقَ آليّة سبَبيّة منطقيّة (ميتافيزيقيّة). مع العلم أنّنا نُؤسِّس هذه المُحاوَرة اعتماداً على سبع مراحل إجرائيّة مُتراكِمة ومُتراكِبة في آنٍ معاً، وُصولاً إلى بسط مَعالِم المُحَصِّلة النِّهائيّة لِفعل الهِجرة – الانزياح هُنا كما نرجو.

(1) المصدر نفسه، 309.

أوّلاً: يقين القُوّة والانتصار بوصفِه وهمَ المُطابَقة الوقائعيّة:

يُكثّفُ المشهد الأخير في عالَم الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا عناصرَ الالتباس الوجوديّ – الجَماليّ التي سنبيِّن ملامِحَها في الصَّفحات الآتية من هذه القراءة، ولا سيما ونحنُ نحاصَرُ في هذا الموضِع بِمُراوغة وزَيَغان تلكَ التَّجربة المُنفتِحة أمامَنا بما هِيَ نموذج الابتداء الذي يُعيِّنُهُ الحدَث المُبَادِر مُتَماهِياً كما يتراءى لنا مع حُضور الــ (نا) الطّاغيّة، من حيث إنَّ جوهر الالتباس المذكور آنفاً يتعلَّق أساساً بما تبثُّه تلكَ الــ (نا) في هذا الميدان الوجوديّ من دلالاتٍ تشي لِلوهلةِ الأُولى بِاليقين، الأمر الذي دفَعَنا لاختيار هذا المشهد كي يكونَ مُنْطَلَقَ مُقارَبتنا في المرحلة الأُولى، حيثُ يقول الشّاعر المُهاجِر هُنا [1]:

101- **إذَا مَا المَلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفَاً**	**أَبَيْنَـــا أَنْ نُقِـــرَّ الـــذُّلَ فِيْنَـــا**
102- **مَلأنَـا البَـرَّ حَتَّـى ضَـاقَ عَنَّـا**	**وَمَـــاءُ البَحْـــرِ تَمْلَـــؤهُ سَـــفِيْنَا**
103- **إذَا بَلَـــغَ الفِطَـــامَ لنَـــا صَـــبِيٌّ**	**تَخُـــرُّ لَـــهُ الجَبَـــابِرُ سَـــاجِدِيْنَا**

فها نحنُ نلمَحُ في هذا المشهد الهادِر بريقَ العينينِ المُتَّقِدَتَيْنِ شَرراً، وها نَحنُ نرى ذلكَ الوجهَ العنيفَ المُحتقِنَ، حيثُ تعلو شفتيه السَّريعتينِ زمجرةٌ تُسمِعُنا يقينَهُ المُطلَق، وثقتَهُ العَمياء: سطوةٌ تفيضُ على اليابسة والبَحر في آنٍ معاً، وتَعالٍ يبدو كأنَّهُ مُحكَمُ الآخَراج، فما من ثغراتٍ واضحة تسمَحُ لنا بِخلخلة هذا الصَّرح الوجوديّ الاستثنائيّ، وهو يزداد يوماً بعدَ يوم مِنْعةً وهَيْبةً وطُغياناً، ضارِباً في الأرض المَثَلَ الخالدَ للنُّفوذ والقُوّة والعُنفوان.

وجوهَرُ هذا الفَهم يَكمُن في أنَّ القارِئَ لا يعثرُ من حيث المبدأ على ما يُمْكِنُ أنْ يُعَكِّر صفوَ ذلكَ التَّماهي معَ الحُضور الجارِف للوقائعيّة، ولا أنْ يُوقِفَ هذا الإيهام بِالمُطابَقة المُطلَقة مع أساليب الأنا – الهُمْ بما هِيَ سُلطةُ إلحاقٍ تبلغُ غاياتها من خلال الاتّكاء العريض في ميدان الاهتمام الشِّعريّ هُنا على مرجعيّات تاريخيّة مَعيشة تُصادِر مُسبَقاً إمكانيّة مُحاوَرة كيفيّات التَّجربة المُنفَتِحة أمامَنا من خلال بسط مجموعة من الأنماط الحركيّة لأحداث تُموِّه بِالمُبادَرة، أو من خلال ذِكر بعض المواضِع والقبائل والأنساب والأسماء والرُّموز، وها هيَ ذي أهمُّ الأمثلة في هذا السِّياق:

([1]) المصدر نفسه، 323.

المِثال 1:

100- **أَلا أَبْلِغْ بَنِي الطَمَّاحِ عَنَّا ... ودُعْمِيّاً فَكَيْفَ وَجَدْتُمُونَا**(1)

المِثال 2:

75- **إِلَيْكُمْ يَا بَنِيْ بَكْرٍ إِلَيْكُمْ ... أَلَمَّا تَعْرِفُوا مِنَّا اليَقِينا**(2)

المِثال 3:

72- **وَكُنَّــا الأَيْمَنَــيْنَ إِذَا التَقِيَنــا ... وَكَــانَ الأَيْسَــرَيْنَ بَنُــو أَبِيْنَــا**

73- **فَصَــالُوا صَــوْلَةً فِــيْمَنْ يَلِــيْهِم ... وَصُــلْنَا صَــوْلَةً فِــيْمَنْ يَلِينَــا**()

المِثال 4:

60- **فَهَــلْ حُــدِّثْتَ فِي جُشَــمَ بْــنِ بَكْــرٍ ... بِــنَقْصٍ فِي خُطُــوبِ الأَوَّلِينــا ؟**

61- **وَرِثْنَــا مَجْــدَ عَلْقَمَــةَ بْــنِ سَــيْفٍ ... أَبَــاحَ لَنَــا حُصُــونَ المَجْــدِ دِيْنَــا**

62- **وَرِثْــتُ مُهَلْهِــلاً والْخَيْــرَ مِنْــهُ ... زُهَيْــراً نِعْــمَ ذُخْــرُ الــذَّاخِرِيْنَا**

63- **وَعَتَّابــاً وُكُلْثُومــاً جَمِيْعَــاً ... بِهِــمْ نِلْنَــا تُــرَاثَ الأَكْرَمِيْنَــا**

64- **وذَا البُــرَةِ الَّــذي حُــدِّثْتَ عَنْــهُ ... بِــهِ نُحْمَــى ونَحْمِــي المُحْجَرِينَــا**

65- **ومِنَّــا قَبْلَــهُ السَّــاعِي كُلَيْــبٌ ... فَــأَيُّ المَجْــدِ إِلاَّ قَــدْ وَلِينَــا** (3)

المِثال 5:

68- **ونَحْــنُ غَــدَاةَ أُوْقِــدَ فِــي خَــزَازَى ... رَفَــدْنَا فَــوقَ رَفْــدِ الرَّافِــدِيْنَا**

69- **ونَحْــنُ الحَابِسُــونَ بِــذِي أَرَاطَــى ... تَسَــفُّ الجِلَّــةَ الخُــورُ الــدَّرِيْنَا**(4)

المِثال 6:

54- **بِــأَيِّ مَشِــيئَةٍ عَمْــرَو بْــنَ هِنْــدٍ ... نَكُــونُ لِقَــيْلِكُمْ فِيْهَــا قَطِيْنَــا ؟**

---

(1) المصدر نفسه، 322.

(2) المصدر نفسه، 315.

(3) المصدر نفسه، 312 – 313.

(4) المصدر نفسه، 314.

55- بـأَيِّ مَشِـيْئَةٍ عَمْـرَو بْـنَ هِنْـدٍ تُطِيْـعُ بِنَـا الوُشَـاةَ وتَزْدَرِينَـا ؟

56- تَهَـدَّدْنَا وَأَوعِـدْنَا رُوَيْـداً مَتَـى كُنَّـا لأُمِـكِ مُقْتَوِينَـا ؟

57- فـإِنَّ قَنَاتَنَـا يـا عَمْـرُو أَعْيَـتْ عَلَـى الأَعْـدَاءِ قَبْلَـكَ أَنْ تَلِينَـا [1]

المِثال 7:

51- بِرَأسٍ مِنْ بَنِي جُشَمَ بْنِ بَكرٍ نَدُقُّ به السُّهُولَةَ والحزُونَا[2]

المِثال 8:

40- وَرِثْنَا المَجْدَ قَدْ عَلِمَتْ مَعَدٌّ نُطَاعِنُ دُونَه حَتَّى يَبِيْنَا[3]

المِثال 9:

30- مَتـى نَنْقُـلْ إِلىَ قَـومٍ رَحَانَـا يَكُونُـوا فِي اللِّقَـاء لَهَـا طَحِينـا

31- يَكـونُ ثِفَالُهَـا شَـرْقِيَّ نَجْـدٍ ولُهْوَتُهَـا قُضَـاعَةَ أَجْمَعِينـا [4]

المِثال 10:

27- تَرَكْنَـا الخَيْـلَ عاكِفَـةً عليْـهِ مُقَلَّـدَةً أَعِنَّتَهَـا صُـفُونَا

28- وأنْزَلْنَـا البيُـوتَ بِـذِي طُلُـوحٍ إلى الشَّـامَاتِ تَنْفِـي المُوْعِـدينا

29- وقَـدْ هَـرَّتْ كِـلابُ الحِـيِّ مِنَّـا وَشَـذَّبْنَا قَتَـادَةَ مَـنْ يَلِيْنَـا[5]

المِثال 11:

23- أَبَا هِنْدٍ فَلا تَعْجَلْ عَلَيْنَا وأَنْظِرْنَا نُخَبِّرْكَ اليَقِينا[6]

إنَّ التَّركيبَ البصَريّ لعناصر الكشف الظَّاهراتيّ في المَشاهِد السّابقة يفتتِحُ حَدسيّاً من خلال موجوداتِهِ المُنبسِطة هُناك بيئةَ الصِّراع القاسية في ذلكَ العصر. غيرَ أنَّ هذا الانفتاح

---

(1) المصدر نفسه، 309 – 310.

(2) المصدر نفسه، 308.

(3) المصدر نفسه، 305.

(4) المصدر نفسه، 302.

(5) المصدر نفسه، 301.

(6) المصدر نفسه، 299.

يظلُّ محكوماً بِجُملةٍ من الفَعاليّات التي تكبَحُ قُدرةَ عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا على خلق حُقول وجوديّة – مَجازيّة عالية الالتباس، على الأقلّ في اللِّقاء الأُنطولوجيّ الأوّل معه من حيث المبدأ، إذ تميل كفَّةُ المرجعيتين في إحالَتِهِما الواحدة (عالَميْن في عالَم واحد)، إلى مُطابَقة وقائعِ بعينها، فتبدو عمليّة اختبار التَّجربة المرئيّة الخارِجة بوصفِها مُقارَبة لفعاليّة الحقيقة – الكشف، كأنَّها قد اختُزِلَتْ ميتافيزيقياً لِمصلحة الحقيقة – المُطَابقة، ومن ثُمَّ، تكون القراءة قد صُودِرَتْ مُسبَقاً، ولا سيما في ضوء تحجيم البُعد الوجوديّ – المُتَخيّل.

وعلى هذا النَّحو، يجيءُ الحُضور الشّامل لِلصِّراع مُثبِّتاً عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، كأنَّهُ ذاته ميدان الاهتمام الوقائعيّ الذي احتضَنَ تلكَ المعارِك، وشهدَ ذلكَ البطش، وهذا الانتصار. من حيث إنَّ كُلَّ ما يُحيطُ بنا من اهتمامات بصَريّة في تلكَ المشاهِد، يُمثِّل فعاليّات السُّقوط في التحاقِ عارِم بِأساليب الأنا – الهُمْ، بما هي ذلكَ التَّمركُز الرَّاسخ حولَ صوت الجماعَة، مُتوضِّعةً من خلال الأفعال (نفعَلُ – فَعَلْنا) والضَّمائر (نا – نحن) بِالكيفيّة البصَريّة التي توحي بِالمُبادَرة بوصفِها تجربة الابتداء الأصيلة من خلال اللاّمُبادَرة.

ويَجدُ هذا الشُّروع كُلَّ ما يُؤيِّده من موجودات وقائعيّة تحت اليد، بِمجرَّد إبصار الأَبيات المُثبَّتة في الأمثلة السّابقة، فالمعارِكُ تحضُر من خلال ذِكر الخُصوم من بني الطَّمّاح إلى بني بكر إلى قضاعة إلى الملك عمرو بن هند. وأسماءُ الأمكنة تشدُّ وثاقَ الأحداث إلى بيئتها وعصرِها، ومن تلك الأمكنة خَزَازَى وذو أراطَى وشرق نجد وذو طلوح والشّامات. أمّا أسماء الأجداد الكِرام فهي التَّثبِيتُ المُكلَّلُ بِالنَّجاحِ لِيقين القُوَّة والانتصار، ابتداءً من الجَدِّ القديم جُشَم بن بكر، مروراً بعلقمة بن سيف والمهلهل وزهير وكلثوم، وانتهاءً بذي البُرَةِ وكُلَيْب. يضاف إلى ما سبَق حُضور لفظة اليقين بوصفِها الجوهر الميتافيزيقيّ لِوَحدة الأنا – الهُمْ بما هي وَحدة الثِّقة والانتصار والقُوّة الراسخة.

وبناءً على هذا التَّوجُّه، يُمْكِنُ لنا أنْ نَقول إنَّ محور التَّركيب البصَريّ للموجودات يميل إلى الوقائعيّ (مجَاز العالَم)، في حين أنَّ سُلطة الإلحاق بِأساليب الأنا – الهُمْ تجعل الموقف الوجوديّ الدّاخليّ الذي يستبطِنه محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة أميَل إلى الموقف العيانيّ – اليوميّ الزّائف، من حيث إنَّ حركيّة التَّمفصُل تتأسَّسُ هُنا على علاقة تماهٍ تُموِّه بتضييق فجوة التَّوتُّر بين الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة توحي بِتثبيت يقين القُوّة والانتصار بِوصفِه مُطابَقةً وقائعيّة.

ثانياً: يقين القُوّة والانتصار بِوصفِه مُتخيَّل المُبالَغة:

لا شيء يُوقِفُ طُغيان وَحدة الأنا – الهُمْ على توجُّهات قارئٍ حُوصِرَ مُسبَقاً بيقينيّة الإخضاع الصَّوتيّ لمَشاهِد هذا العالَم الشِّعريّ، حيثُ ينبسِط الوجود الزّائف مُوحياً بِالفِعل والمُبادَرة، حاسِماً في الوقت ذاته إمكانيّة اختبار الحقيقة بصَرَيّاً في ظلّ المُطابَقة النِّهائيّة مع فعاليّة القُوّة والانتصار والثِّقة التي تصعب زعزعَتُها كما يبدو.

يُضاف إلى ذلكَ، أنَّ الكيفيّات البصريّة للآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا لا تقف عند هذا الحدّ، بمعنى أنّ هذا الشّاعر الموجود في عالَم المُعلَّقة يُرسِّخ حُضور ذلكَ اليقين، وتلكَ المُطابَقة، من خلال أنماط وجوديّة أُخرى، وهذا ما يتحقَّق بفعل ما ندعوه **(مُتَخيَّل المُبالَغة)**.

ولعلَّ الحاجة الوجوديّة المُلِحّة إلى إطلاق فعاليّة الـ (نا – نحن) إلى أقصى حُدودها، وذلكَ من خلال التَّمركُز الصَّوتيّ المُثبِّت لِسُلطة إلحاق الأنا – الهُمْ، هو ما يَجعَلُ من مسألة حُضور المُتخيَّل من خلال المُبالَغة، ضرورة أُسلوبيّة، بما هي فعاليّة تمويه تُوحِي بِالمُبادَرة هُنا، التي هي ليسَتْ سوى مُبَادَرة اللاّمُبادَرة في ظلِّ غِيابٍ شبه تامّ لأساليب الأنية – الهُوَ كما تُظهِر القِراءة الأوَّليّة إلى الآن. وها نحن نبسط أهمَّ الأمثلة التي نُحاوِرُها في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا:

المثال 1:

101- **إذَا مَا المَلِكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفاً   أَبَيْنَا أَنْ نُقِرَّ الذُّلَ فِيْنَا**

102- **مَلأنَا البَرَّ حَتَّى ضَاقَ عَنَّا   وَمَاءُ البَحْرِ تَمْلَؤهُ سَفِيْنَا**

103- **إذَا بَلَغَ الفِطَامَ لنَا صَبِيٌّ   تَخُرُّ لَهُ الجَبَابِرُ سَاجِدِيْنَا** (1)

المثال 2:

92- **كَأَنَّا والسُّيُوفُ مُسَلَّلاتٌ   وَلَدْنَا النَّاسَ طُرّاً أَجْمَعِينَا**

93- **يُدَهدُونَ الرُّؤوسَ كَمَا تُدَهْدِي   حَزَاوِرَةٌ بأبْطَحِهَا الكُرِينَا**

94- **وَقَدْ عَلِمَ القَبَائِلَ مِنْ مَعَدٍّ   إذَا قُبَبٌ بَأَبْطَحِهَا بُنِينَا**

95- **بَأَنَّا المُطْعَمُونَ إذَا قَدِرْنَا   وأَنَّا المُهْلِكُونَ إذَا ابْتُلِينَا**

96- **وأَنَّا المَانِعُونَ لِمَا أَرَدْنَا   وأَنَّا النَّازِلُونَ بحَيْثُ شِيْنَا**

---

(1) المصدر نفسه، 323.

97- وأَنَّا التَّارِكُونَ إذَا سَخِطْنَا وأَنَّا الآخِذُونَ إذَا عُصِينَا

98- وأَنَّا العَاصِمُونَ إذَا أُطِعْنَا وأَنَّا العَازِمُونَ إذَا عُصِينَا

99- ونَشْرَبُ إِنْ وَرِدْنَا المَاءَ صَفْواً ويَشْرَبُ غَيْرُنَا كَدَاراً وَطِينَا(1)

المثال 3:

81- وتَحْمِلُنا غَدَاةَ الرَّوعِ جُرْدٌ عُرِفْنَ لنَا نَقَائِذَ وافْتُلينا

82- وَرَدْنَ دَوَارِعاً وخَرَجْنَ شُعْثاً كَأَمْثَالِ الرَّصَائِعِ قَدْ بُلِيْنَا(2)

المثال 4:

77- عَلَيْنَا البِيْضُ واليَلَبُ اليَمَانِيْ وأَسْيَافٌ يُقَمْنَ ويَنْحَنِيْنَا

78- عَلَيْنَا كُلُّ سَابِغَةٍ دِلاصٍ تَرَى فَوقَ النِّطَاقِ لَهَا غُضُونَا

79- إذَا وُضِعَتْ عَنِ الأَبْطَالِ يَوْمَاً رَأَيْتَ لَهَا جُلُودَ القَومِ جُوَنَا

80- كَأَنَّ غضُونَهُنَّ مُتُونُ غُدْرٍ تُصَفِّقُها الرِّيَاحُ إذَا جَرِيْنَا(3)

المثال 5:

70- ونَحْنُ الحَاكِمُونَ إذا أُطِعْنَا ونَحْنُ العَازِمُونَ إذا عُصِيَنَا

71- ونَحْنُ التَّارِكُونِ لِمَا سَخِطْنَا ونَحْنُ الآخِذُونَ بِمَا رَضِينَا (4)

المثال 6:

76- أَلَمَّا تَعْلَمُوا مِنَّا وَمِنْكُم كِتَائِبَ يَطَّعِنَّ وَيَرْتَمِينَا

77- عَلَيْنَا البِيْضُ واليَلَبُ اليَمَانِيْ وأَسْيَافٍ يُقَمْنَ ويَنْحَنِيْنَا(5)

المثال 7:

58- إذَا عَضَّ الثِّقَافُ بِهَا اشْمَأَزَّتْ وَوَلَّتْهُ عَشَوْزَنَةً زَبُونَا

59- عَشَوزَنَةً إذَا انْقَلَبَتْ أَرَنَّتْ تَشُجُّ قَفَا المُثَقِّفِ والجَبِيْنَا(1)

---

(1) المصدر نفسه، 321 – 322.

(2) المصدر نفسه، 317 – 318.

(3) المصدر نفسه، 316 – 317.

(4) المصدر نفسه، 314.

(5) المصدر نفسه، 313.

المثال 8:

52- أَلا لا يَعْلَـــمُ الأَقْـــوَامُ أنَّـــا ... تَضَعْضَـــعْنَا وأَنَّـــا قَـــدْ وَنِينَـــا

53- أَلا لا يَجْهَلَـــنْ أَحَـــدٌ عَلَيْنَـــا ... فَنَجْهَـــلُ فَـــوقَ جَهْـــلِ الجَاهلِينَـــا (2)

المثال 9:

41- وَنَحْـــنُ إِذَا عِمَـــادُ الحَـــيِّ خَـــرَّتْ ... عَـــنِ الأَحْفَـــاضِ نَمْنَـــعُ مَـــنْ يَلِيْنَـــا

42- نَجُـــدُّ رُءُوسَـــهُمْ فِـــي غَـــيرِ بِـــرٍّ ... فَمَـــا يَـــدْرُونَ مَـــاذا يَتَّقُونَـــا

43- كَـــأَنَّ سُـــيُوفَنَا فِيْنَـــا وفِـــيْهِمْ ... مَخَـــارِيقٌ بأَيْـــدِي لاعِبِينَـــا

44- كَـــأَنَّ ثِيَابَنَـــا مِنَّـــا ومِـــنْهُمْ ... خُضِـــبْنَ بِـــأُرْجُوانٍ أَوْ طُلِيْنَـــا

45- إذا مَـــا عَـــيَّ بالأَسْـــنَافِ حَتَّـــى ... مِـــنَ الهَـــولِ المُشَـــبَّهِ أنْ يَكُونَـــا

46- نَصَـــبْنَا مِثْـــلَ رَعْـــوةَ ذَاتَ حَـــدٍّ ... مُحَافَظَـــةً وكُنَّـــا السَّـــابقِينا

47- بِشُـــبَّانٍ يَـــرَونَ القَتْـــلَ مَجْـــداً ... وشِـــيْبٍ فِـــي الحُـــرُوبِ مُجَرَّبِينَـــا

48- حُـــدَيَّا النَّـــاسِ كُلِّهِـــمُ جَميعـــاً ... مُقَارَعَـــةً بَنِـــيْهِمْ عَـــنْ بَنِيْنَـــا (3)

المثال 10:

32- نَـــزِلْتُم مَنْـــزِلَ الأَضْـــيَافِ مِنَّـــا ... فَأَعْجَلنَـــا القِـــرَى أَنْ تَشْـــتُمُونَا

33- قَرَيْنَـــاكُم فَعَجَّلْنَـــا قِـــرَاكُم ... قُبَيْـــلَ الصُّـــبْحِ مِـــرْدَاةً طَحُونَـــا

34- نَعُـــمُّ أُنَاسَـــنَا ونَعِـــفُّ عَـــنْهُمْ ... ونَحْمِـــلُ عَـــنْهُمْ مَـــا حَمَّلُونَـــا

35- نُطَـــاعِنُ مَـــا تَرَاخَـــى النَّـــاس عَنَّـــا ... ونَضْـــرِبُ بالسُّـــيُوفِ إذا غُشِـــيْنا

36- بِسُـــمْرٍ مِـــنْ قَنَـــا الخَطِّـــيِّ لَـــدْنٍ ... ذَوَابِـــلَ أَو بِبِـــيضٍ يَعْتَلينَـــا

37- كَـــأَنَّ جَمَـــاجِم الأَبْطَـــالِ فِيْهَـــا ... وُسُـــوْقٌ بالأَمَـــاعِزِ يَرْتَمِيْنَـــا

38- نَشُـــقُّ بِهَـــا رُؤُوسَ القَـــوْمِ شَـــقّاً ... ونَخْتَلِـــبُ الرِّقَـــابَ فَيَخْتَلينَـــا

39- وإنَّ الضِّـــغْنَ بَعْـــدَ الضِّـــغْنِ يَبْـــدُو ... عَلَيْـــكَ ويُخْـــرِجُ الـــدَّاءَ الـــدَّفينا (4)

---

(1) المصدر نفسه، 311.

(2) المصدر نفسه، 309.

(3) المصدر نفسه، 305 – 307.

(4) المصدر نفسه، 302 – 305 .

المثال 11:

29- وقَــدْ هَــرَّتْ كِــلابُ الحِــيِّ مِنَّــا   وَشَــــذَّبْنَا قَتَــــادَةَ مَــــنْ يَلِيْنَــــا [1]

تُغري المَشاهِد المُنبسِطةُ هُنا القارِئَ بإراحةِ أدواتِهِ التَّأويليّة عند أَوَّل مُحاوَرة، لِيختارَ الأقرَبَ والأسهَلَ ظَنّاً منه أَنّهُ الأدَقّ، ذلكَ لأنَّ التَّساؤُلَ المُقلِقَ عن المُضمَر خلف هذه الكيفيّات البصَريّة الحاضرة بِقُوّة وعُنفٍ وضجيج، قد يكونُ مُربكاً من ناحية، وقد يبدو عبثيّاً من ناحيةٍ ثانيّة، ولا سيما عندما يشعر المُتَمَعِّن في هذا العالَم الشِّعريّ أنَّ أيّ تشكيكٍ بما يراه هو افتعالٌ لا مُسوِّغَ له، إذ ليسَ هُناكَ أكثَر ممَا تبسطه التَّجارب السَّاقطة تحت أيدينا. فتجربة الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا ليستْ سوى تجربة قوم بلَغوا ما بلَغوه من السَّطوة والقُوّة والأمجاد التي لا يُمْكِنُ أنْ نُنكِرَها بأيِّ حالٍ من الأحوال، فهُمْ حُماةُ النّاس، وهُمْ المُنتصرونَ على أعدائهم، وهم من يتَحَدُّونَ الآخَرين بأمجادهم العظيمة وأنسابهم الكريمة. إنَّهم الأقوياء في حُروبهم، الأوفياء في عُهودهم، الرَّافضونَ لِلظُّلم إنْ وقعَ عليهم وإن كان من قِبَلِ الملوك. إنَّهمُ الجبابِرةُ القُساة: عندهم تبدأُ الدُّنيا، وعندَهم تنتهي. هُمْ قاطِعوا الرُّؤوس والأعناق، وهم مُخرِجوا الحقد الدَّفين من القلوب. هم من يستعصي كسرهم، وهم من لهم كُلُّ الامتيازات التي لا يمتلِكها الآخَرون. إنَّهم المُحارِبون بِسيوفهم كما يلعبُ الأطفال بِالمخاريق، والمُدَحْرِجونَ لِرؤوسِ الأعداء كما يُدَحْرِجُ الشُّبَّان الكُرات خلال اللَّعب. ولشدّة بأْسِهم تخشاهُم أيضاً كلابُ الحيّ.

هكذا، يُعْلُونَ الكونَ والوجودَ على أَلِفِ الــ (نا) الخاصّة بهم: إنّا (المُطعِمونَ – المُهلِكونَ – المانِعونَ – النّازِلونَ – التّارِكونَ – الآخِذونَ – العَاصِمونَ – العازِمونَ). فهُمْ أصحابُ الحقيقة المُطلَقة، مَنْ يمتلِكونَ وحدَهم مفاتيح المعرفة، مُتطابِقينَ مع القُوّة والمجد والانتصار في أسمى أمثلتِها. وهُمُ القادرونَ على إخضاع العالَم من خلال مُتخيَّل المُبالَغة، مُلحِقِينَ الوجودَ بِوَحدَتهم المُتيقّنة التي لا يُمْكِنُ اختراقُها أو المَساسُ بِتماسُكِها.

وانطلاقاً من هُنا، يُمْكِنُ لنا أنْ نقول إنَّ التَّركيبَ البصَريَّ للموجودات في المشاهِد السّابقة تركيبٌ أميَل إلى المُتخيَّل (عالَم المَجاز)، ذلكَ من خلال الحامِل الكُلِّي للمُبَالَغة البصَريّة، وإنْ كانت مرجعيّة العناصر الجزئيّة مرجعيّة انعكاسيّة – وقائعيّة. في حين أنَّ الموقف الوجودي الدّاخليّ الذي يستبطِنه محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة

([1]) المصدر نفسه، 301.

موقفٌ أميَل إلى الموقف الزّائف، الذي يُوحِي بِالمُبادَرة الأصيلة من خلال هذا الجموح الهادِر لصوت الأنا – الهُمْ بوصفِه أساليب وجود عيانيّة – يوميّة تفتقدُ للأصالة. وبهذه الصّورة تنبسِط حركيّة التَّمفصُل في تلكَ المشاهِد بوصفِها حركيّة تقوم على فعاليّة الاختراق المُضادّ الذي يموِّه من خلال توسيع فجوة التّوتُّر بينَ الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعَدة صريحة.

لكنْ أينَ تتعيَّن هذه المُباعَدة في ضوء هيمنة المُطابَقة حتى الآن؟

على هذا النَّحو، تنغَلِقُ فجوة الالتباس، فيُسْلِمُ القارِئُ نفسَهُ لِسُهولةٍ تُهَدْهِدُهُ، ويستقرّ مُطمئنّاً لِشُروعٍ مباشَرٍ سَهْلٍ يُؤكِّد هذا اليقينَ الطّاغي، وذلكَ الإحضار الرّاسخ لعالَمٍ وقائعيٍّ مُطابِق من خلال مُتخيَّل المُبالَغة الشّاملة، التي تُرسِّخُ وَحدة الأنا – الهُمْ الزّائفة، من حيث إنَّ الرُّؤى السّابقة تُوحِي بعدمِ الحاجة إلى تنقيحٍ ما، أو إلى مُراجَعة قد تكون مُثمِرة!

ثالثاً: حُضور الآخَر – الخوف، وتفتيت وَحدة المُطابَقة الزّائفة:

تُشير المرحلتان السّابِقتان من هذه المُحاوَرة مع عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا إلى أنَّ الفَهْمَ قد بَلَغَ حدَّه النِّهائيّ، وأنَّ اختبار التَّجربة المرئيّة الخارجة هُناك قد انتهَتْ إلى شُروعٍ يدفَعُ القارِئَ إلى قناعةٍ راسخة أنَّ ما بدا طريقاً مُعبَّدةً لا يستدعي مطلقاً أنْ يبحَثَ عن طريقٍ تُرابيّة قد لا تُفضي به إلى مكان.

غيرَ أنَّ تفسيراً كهذا لنْ يصمُدَ طويلاً، ذلكَ لاعتبارين اثنيْنْ: أوَّلهما يعود إلى استراتيجيّاتِنا التَّأويليّة التي اعتمدنا عليها في هذا البَحث، وثانيهما يتعلَّق بِكونِ المرحلتين السّابقتين هُما مُجرَّد جسر ضروريّ كي نعبُرَ نحو فضائِنا التَّأويليّ المَأمول.

إنَّ الثَّغرة الأولى التي تبدو لنا مَدخلاً جوهريّاً لِمُجاوَزة التَّوجُّهات السّابقة تنفتِحُ في جسَدِ تلكَ التَّوجُّهات ذاتها، إذ إنَّ الحُضورَ الطّاغي لِصوت الـــ (نا – نحنُ) بما هو أساليب وجود الأنا – الهُمْ، يُحضِرُ في الوقت ذاته صوتَ الـــ (أنتم – هُمْ) بما هو صوت الآخَر – الهُمْ بوصفِهم الأعداء والخُصوم. ومن ثمَّ، فإن مُتخيَّل المُبالَغة المُثبِّت ليقين القُوّة والانتصار، يُثبِّتُ في الوقت ذاته قُوّة هذا الآخَر – الخَصم. الأمر الذي يعني من جانبٍ آخرَ، أنَّ حُضور الأعداء (الآخَر – الهُمْ) على هذا النَّحو من القُوّة، التي تطلَّبتْ بسط كُلّ تلك الأساليب الوجوديّة البصَريّة العنيفة، لا يدلُّ إلاّ على كون تلكَ الأساليب بما هي أساليب الأنا – الهُمْ الزّائفة، تنطوي على انفعاليّة الخوف المعيشة عيانيّاً – يوميّاً. وبِهذا المعنى، يُفتِّتُ حُضور

الآخَر – الخوف وَحدة الأنا – الهُمْ من داخِلها بوصفِها سُلطة الإلحاق بِالمُطابَقة الزّائفة التي تُمثِّل يقينَ القُوّة والانتصار الكاسِح والرّاسخ في هذا العالَم الشِّعريّ، لتزيغَ هذه المُطابَقة بناءً على ذلكَ، وهو ما يُحضِرُ الفجوة – المُباعَدة هُنا.

ولِكشف بعض معالِم الخوف بِمعناه الوجوديّ الزّائف في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا، نبسطُ بعضَ الأمثلة في السُّطور الآتية:

المِثال 1:

101- إذَا مَا المَلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفَاً — أَبَيْنَـــا أَنْ نُقِـــرَّ الـــذُّلَ فِيْنَـــا (1)

المِثال 2:

84- عَلَـــى آثَارِنَـــا بِـــيْضٌ حِسَـــانٌ — نُحَـــاذِر أَنْ تُقَسَّـــمَ أَوْ تَهُونَـــا

85- أَخَـــذْنَ علـــى بُعُـــولَتِهِنَّ عَهْـــداً — إِذَا لاقُـــوا كَتَائِـــبَ مُعْلَمِيْنَـــا

86- لِيَسْـــتَلِبُنَّ أَفْرَاسَـــاً وبِيْضَـــاً — وأَسْـــرَى فِـــيْ الحَدِيْـــدِ مُقَرَّنِينَـــا

87- تَرَانَـــا بَـــارِزِينَ وَكُـــلُّ حَـــيٍّ — قَـــدْ اتَّخَـــذُوا مَخَافَتَنَـــا قَرِينَـــا

88- إِذَا مَـــا رُحْـــنَ يَمْشِـــيْنَ الهُـــوَيْنَى — كَمَـــا اضْـــطَرَبَتْ مُتُـــونُ الشَّـــارِبِيْنَا

89- يَقُـــتْنَ جِيَادَنَـــا ويَقُلْـــنَ لَسْـــتُمْ — بُعُولَنَـــا إِذَا لَـــمْ تَمْنَعُونَـــا

90- ظَعَـــائِنَ مِـــنْ بَنِـــي جُشَـــمِ بْـــنِ بَكْـــرٍ — خَلَطْـــنَ بِمِيْسَـــمٍ حَسَـــبَاً ودِيْنَـــا

91- ومَـــا مَنَـــعَ الظَعَـــائِنَ مِثْـــلُ ضَـــرْبٍ — تَـــرَى مِنْـــهُ السَّـــوَاعِدَ كَالقُلِينَـــا (2)

المِثال 3:

74- فَـــآبُوا بالنِّهَـــابِ وبِالسَّـــبَايَا — وأُبْنَـــا بِـــالمُلُوكِ مُصَـــفَّدِيْنَا (3)

المِثال 4:

47- بِشُـــبَّانٍ يَـــرَونَ القَتْـــلَ مَجْـــداً — وشِـــيْبٍ فِـــي الحُـــرُوبِ مُجَرَّبِينَـــا

48- حُـــدَيَّا النَّـــاسِ كُلِّهِـــمُ جَمِيعـــاً — مُقَارَعَـــةً بَنِـــيْهِمْ عَـــنْ بَنِيْنَـــا

---

(1) المصدر نفسه، 323.

(2) المصدر نفسه، 318 – 320.

(3) المصدر نفسه، 315.

49- فَأَمَّـــا يَـــومَ خَشْـــيَتِنَا عَلَـــيْهِم فَتُصْـــبِحُ خَيْلُنـــا عُصَـــباً ثُبِيْنَـــا

50- وأَمَّـــا يَـــومَ لا نَخْشَـــى عَلَـــيْهِم فَـــــتُمْعِنُ غَـــــارَةً مُتَلَبِّبِينـــــا[1]

المِثال 5:

23- أَبَـــا هِنْـــدٍ فَـــلا تَعْجَـــلْ عَلَيْنَـــا وأَنْظِرْنَـــــا نُخَبِّـــــرْكَ اليَقِينـــــا

24- بِأَنَّـــا نُـــورِدُ الرَّايَـــاتِ بِيْضَـــاً ونُصْـــدِرُهُنَّ حُمْـــراً قَـــدْ رَوِينَـــا

25- وأَيَّـــامٍ لَنَـــا غُـــرٍّ طِـــوَالٍ عَصَـــيْنَا المَلْـــكَ فِيْهـــا أَنْ نَـــدِينَا

26- وَسَـــيِّدِ مَعْشَـــرٍ قَـــدْ تَوَّجُـــوهُ بِتَـــاجِ المُلْـــكِ يَحْمِـــيْ المُحْجَرِيْنَـــا

27- تَرَكْنَـــا الخَيْـــلَ عاكِفَـــةً عَلَيْـــهِ مُقَلَّـــــدَةً أَعِنَّتَنَـــــا صُـــــفُونَا[2]

يَحضُر الآخَر – الخوف في هذه المَشاهِد من خلال ثلاثة محاوِر، أوَّلُها التَّأكيد المُستمرّ على فعاليّة مُواجَهة الملوك، ورفض ظُلمهم، والانتصار عليهم، والعودة بهم صاغِرين مُقيَّدين، ذلكَ من خلال صُوَرٍ بصَريّة بقدر ما تنطوي بلاغتُها على مُبالَغة القُوّة والانتصار المُعتاد، فإنَّها تستبطِنُ انفعاليّة الخوف بما هي كيفيّة زائفة تَسِمُ ميدان الاهتمام بِصِيغ الوجود اليوميّ لِلهُنا (الثَّرثرة والرّيبة وحُبّ الاطّلاع).

وثاني هذه المَحاوِر يتعلَّق بِالنّسوة الواثقات من رجالهنّ الذين يبارِزون أعداءهم من دون خوف، على العكس من هؤلاء الأعداء. فَهُمْ يحمونَ أعراضَهم بِالسّيوف، ولا يقبلون المَساس بنسوةٍ يمشين الهُوَيْنى كالسُّكارى لِفرطِ ثقتهنّ بهم. لكنَّ هذه الثّقة المنطويّة على مُبالَغة واضحة تبسط الشَّيء ونقيضَهُ في آنٍ معاً، إذ يُمْكِنُنا أنْ نلمَحَ مواضِعَ اهتزازِها في أكثَر من ناحيّة، فخشية السَّبي والإهانة، والتَّحفيز العارِم على الثّبات وعدم الفرار، وأخذ العهود بالدِّفاع عنهنَّ، ومُخاطبة أزواجهنَّ (ويَقُلْنَ لَسْتُمْ بُعُولَنا إذَا لَمْ تَمْنَعُونَا)، كُلُّ ذلكَ يرسم معالِمَ عدمِ الاطمئنان من خلال فعاليّة الخوف الزّائفة.

أما المحور الثالث والأخير، فيتَّصل بِالخوف على الأبناء، حيثُ يضطّر رجال العشيرة إلى البَحث عنهم عندما يتملَّكُهُم الخوف عليهم، في حين أنَّ فِعل الهُجوم والإغارة مشروطٌ

(1) المصدر نفسه، 307 – 308.

(2) المصدر نفسه، 299 – 301.

بِغياب ذلكَ الخوف، وهو الأمر الذي يهزُّ يقينَ القُوّة والانتصار، ويُفتِّتُ وَحدَتَهُ من خلال هذا الحُضور للآخَر – الخوف. من حيث إنَّ حركيّة التَّمفصُل تنهَضُ بناءً على ذلكَ على علاقة التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة بينَ محور تركيبٍ يميل إلى الوقائعيّ، ومحور استبدال يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً أميَل إلى الموقف الزّائف.

وهكذا، فإنَّ مُتخيَّل المُبالَغة بما ينطوي عليه من نفيٍ لِلآخَر من خلال التَّمركُز حولَ صوت الـــ (نا – نحنُ)، يُحضِر بالزَّخم ذاته الآخَر – الهُمْ المنفيِّين. وهذا ما ينقل التَّناقُضَ والاختلاف إلى داخِل وَحدة الأنا – الهُمْ، لينخُرَ هذا التَّناقُض وذلكَ الاختلاف تلكَ الوَحدة من داخِلها، وليُفضِيَ ذلكَ إلى زَيَغان المُطابَقة بِفعل ما يبسطه التَّمفصُل في الصِّراع من خوفٍ يفتَتِحُ الفجوة – المُباعَدة نحو المجهول.

وعلى هذا النَّحو، ينتقِل شُروعُنا من تفسير عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا بوصفِه تمركُزاً صوتيّاً يُحضِرُ الوجودَ ويُخضِعه ليقين القُوّة والانتصار، إلى تفسيره بوصفِه لا تمركُزاً من خلال التَّشظّي النّاجِم عن حُضور (الآخَر – الهُمْ)، وهو ما يُوجِدُ في مُحصِّلة تأويلِنا القائم في هذه المرحلة وَحدة جديدة هي: وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)].

رابعاً: حُضور الأنية – القلَق، وتفتيت وَحدة الصِّراع الزّائفة:

على الرَّغم من الانبساط المُحكَم لوَحدة الصِّراع الزّائفة، التي تُهيمِن على عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا، فإنَّ هذا، وعلى العكس ممّا يشي به من حيث الظّاهِر، يستدعي أكثَر الأسئلة بداهة، مهما بدَتْ تلك الأسئلة بسيطةً واضحة، أو بدَتْ الإجابة عنها قريبة في مُتناوَل اليد.

ولعلَّ أكثَر الأسئلة إلحاحاً في هذا السِّياق، هو السُّؤال المُتعلِّق بِتوضُّع الشّاعر المُهاجِر هُنا بصفتِهِ موجوداً بشريّاً، في قلب الأساليب البصَريّة المُنبسِطة في عالَم هذه المُعلَّقة ، التي لا تنفصِل عن وجودِهِ في حالٍ من الأحوال.

وهذه المسألة ناجمةٌ عن رغبتِنا المُلِحّة في بلوغ فهمٍ أعَمق لِفعاليّة الشّاعر بِوصفِه ذاتاً داخِلَ عالَمه الشِّعريّ هُنا، بينَ التحاقه بِأساليب الأنا – الهُمْ الزّائفة، وفَرادة الأنية – الهُوَ المُغيَّبة، ذلكَ تبعاً لَما يطفو على سطح هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا.

فإذا كانت المُقارَبات التَّقليديّة بما هي فهمٌ مُتوارَثٌ مُسبَقاً، قد عيَّنَتِ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا في معمَعة الصِّراع ، من حيث إنَّ هذا التَّعيين قد ألحَقَ أنيةَ الشّاعر الأصيلة بأناه الزّائفة داخِل وَحدة آنيَّته هُناك، فإنَّ علاقة الذّات – عمرو بن كلثوم بوَحدة الصِّراع الزّائفة؛ أي بالآخَر – العشيرة (الأنا – الهُمْ)، وبالآخَر – الأعداء (الآخَر – الهُمْ)، ليسَتْ على هذا النَّحو من التَّبسيط الذي يجعَلُنا نطمئنّ إلى الشُّروع الأقرب من مرمى النَّظر، حيثُ تطغَى خلاله المُطابَقة، ويسود فيه الإلحاق المُسيطِر بتِلك السُّلطة الرّاسخة لوَحدة التَّمفصُل في الصِّراع.

ويزيد من ضرورة مثل هذا التَّنقيح الذي يُقرِّبُنا أكثَر من القراءة الارتيابيّة، أنَّ علاقة الذّات بِالآخَر تنهَضُ في أساسِها على التباسٍ وزَيَغان حادّ، في ضوء الاستقطاب العنيف بينَ خُصوصيّة الكائن البشَريّ، وطابع وجوده الجَماعيّ مع الآخَرين، بما هو سقوطٌ لا بُدَّ منه.

يُضاف إلى كُلّ ما سبَق، أنَّ مُقارَبة هذه الإشكاليّة بوصفِها جوهر المُشكلة النَّقديّة في مُقاربة شِعر ما قبل الإسلام كما ذكَرنا في التَّأسيس النَّظريّ، ستجدُ لها عوامِلَ مُحفِّزة ومُحرِّضة على مزيد من التَّدقيق، ذلكَ في حالة المُراجَعة التّاريخيّة لمُدوَّنة السّيرة الذّاتيّة الخاصّة بعمرو بن كلثوم السَّيِّد الزَّعيم في قومه. إذ تهزُّ مُراجَعةٌ كهذه شُروعَ إلحاق الأنية – الهُوَ بسُلطة الأنا – الهُمْ بوصفِه مرحلةً أُولى في المُطابَقة. ومن ثمَّ، تهزُّ شُروعَ الإلحاق بِسُلطة وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)]، بِوصفِه مرحلةً ثانية في المُطابَقة.

وفي جميع الأحوال، فإنَّ تطبيقَنا للتّعليق هُنا أولاً، واعتمادِنا على قصديّة الوجود ثانياً، هو ما يدفَعُنا إلى عدم الأخذ بِالرّوايّة التّاريخيّة في بناءِ تأويلِنا الذي ينطلِقُ من عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا ذاته في اختبار وفهم طبيعة تلك العلاقة.

والخُطوة الأُولى في بلوغ ذلكَ تكمُنُ في مُقارَبة ما يُمْكِنُ تسميَتُهُ إجرائيّاً أبيات الفَخر بِالنَّسَب، التي نبسط بعض أمثِلَتِها في هذا المَوْضِع:

المِثال 1:

94 - وَقَــدْ عَلِــمَ القَبَائِــلُ مِــنْ مَعَــدٍّ   إذَا قُبَــبٌ بِأَبْطَحِهَــا بُنِينَــا(1)

المِثال 2:

(1) المصدر نفسه، 321.

83- وَرِثْنَاهُنَّ عَنْ آبَاءِ صِدْقٍ   وَنُورِثُهَا إِذَا مُتْنَا بَنِينَا [1]

المِثال 3:

60- فَهَلْ حُدِّثْتَ فِي جُشَمِ بْنِ بَكْرٍ   بِنَقْصٍ فِي خُطُوبِ الأَوَّلِينَا ؟

61- وَرِثْنَا مَجْدَ عَلْقَمَةَ بْنِ سَيْفٍ   أَبَاحَ لَنَا حُصُونَ المَجْدِ دِيْنَا

62- وَرِثْتُ مُهَلْهِلاً والْخَيْرَ مِنْهُ   زُهَيْراً نِعْمَ ذُخْرُ الذَّاخِرِيْنا

63- وَعَتَّاباً وَكُلْثُوماً جَمِيْعَاً   بِهِمْ نِلْنَا تُرَاثَ الأَكْرَمِيْنَا

64- وذَا البُرَةِ الَّذي حُدِّثْتَ عَنْهُ   بِهِ نُحْمَى ونَحْمِي المُحْجَرِينَا

65- ومِنَّا قَبْلَهُ السَّاعِي كُلَيْبٌ   فَأَيُّ المَجْدِ إلاّ قَدْ وَلِينَا[2]

يقودُنا الفخر بالنَّسَب في هذه المَشاهِد إلى سُقوطٍ لا مَهْرَبَ منه في الالتباس الذي يطول عمليّة الإلحاق المُعتادَة بِوَحدة الصِّراع ، إذ يُمْكِنُ لنا أن نُفسِّرَ الكيفيّات المُنبسِطة هُنا تفسيراً مقلوباً، فنقول إنَّ أساليب الأنية – الهُوَ بوصفِها سُلطة التَّمركُز حولَ الذّات – النَّسَب هي التي تُلحِقُ الآخَرين من قوم الشّاعر (الأنا – الهُمْ)، والآخَرين من الأعداء (الآخَر – الهُمْ)، بهذا التَّمركُز حولَ ما يبدو أنَّهُ أنيَتُهُ المُبادِرة الأصيلة، التي تنطوي من خلال تمفصُلِها في قلب الصِّراع على القلَق النّاجِم عن هذا الصِّراع في حركته المُتسارِعة نحو المجهول.

غيرَ أنَّ توجُّهاتنا هذه، قد تترسَّخ أكثَر بوصفِها التباساً، من خلال حُضور أساليب الأنية – الهُوَ بِصُورةٍ أعمَق في المَشاهِد الأُولى المُنبسِطة في هذا العالَم:

المشهد 1:

13- تُرِيكَ إذَا دَخَلْتَ عَلَى خَلاَءٍ   وَقَدْ أَمِنَتْ عُيُونُ الكَاشِحِينا

14- ذِرَاعَيْ عَيْطَلٍ أَدْمَاءَ بَكْرٍ   هِجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِيْنَا

15- وَثَدْيَاً مِثْلَ حُقِّ العَاجِ رَخْصاً   حَصَاناً مِنْ أَكُفٍّ اللامِسِينا

16- وَمَتْنَي لَدْنَةٍ سَمِقَتْ وطَالَتْ   رَوَادِفُهَا تَنُوءُ بِمَا وَلِينَا

17- وَمَأكَمَةً يَضِيقُ البَابُ عَنْهَا   وَكَشْحاً قَدْ جُنِنْتُ بِهِ جُنُونَا

18- وسَارِيَتَي بَلَنْطٍ أَوْ رُخَامٍ   يَرِنُّ خَشَاشُ حَلِيهِمَا رَنِينَا

---

(1) المصدر نفسه، 318.

(2) المصدر نفسه، 312 – 313.

19- فمَـا وجَـدَ تْ كَوَجْـدِيْ أُمُّ سَـقْبٍ   أَضَـلَّتْهُ فَرَجَّعَـتِ الحَنِيَنَـا
20- وَلا شَـمْطَاء لَـمْ يَتْـرُكْ شَـقَاهَا   لَهَـا مِـنْ تِسْـعَةٍ إلا جَنِينـا
21- تَـذَكَّرْتُ الصِّـبا واشْـتَقْتُ لَمَّـا   رَأَيْـتُ حُمُولَهَـا أُصْـلاً حُـدِينا
22- فَأَعْرَضَـتِ اليَمامَـةُ واشْـمَخَرَّتْ   كَأَسْـيَافٍ بَأَيْـدِي مُصْـلَتِينَا[1]

المشهد 2:

9- قِفِـي قَبْـلَ التَّفَـرُّقِ يـا ظَعِينَـا   نُخَبِّـركِ الـيَقِينَ وتُخْبِرِينَـا
10- قِفِي نَسْأَلْكِ هَلْ أَحْدَثْتِ صُرْماً   لِوَشْـكِ البَـيْنِ أَمْ خُنْـتِ الأَمِينـا
11- بِيَـومِ كَرِيْهَـةٍ ضَـرْباً وطَعْنَـاً   أَقَـرَّ بِـهِ مَوالِيـكِ العُيُونـا
12- وإِنَّ غَـداً وإِنَّ اليَـوْمَ رَهْـنٌ   وَبَعْـدَ غَـدٍ بِمَـا لا تَعْلَمِينـا[2]

المشهد 3:

1- ألا هُبِّـي بِصَـحْنِكِ فاصْـبِحينا   ولا تُبْقِـي خُمُـورَ الأَنْـدَرِيْنَا
2- مُشَعْشَـةً كَـأَنَ الحُـصَّ فِيْهَـا   إذا مَـا المَـاءُ خَالَطَهَـا سَـخِيْنا
3- تَجَـوزُ بِـذِي اللُّبَانَـةِ عَـنْ هَـوَاهُ   إذا مَـا ذَاقَهَـا حتَّـى يَلِينـا
4- تَـرَى اللَّحِـزَ الشَّـحِيحَ إذا أُمِـرَتْ   عَلَيْـهِ لِمَالِـه فِيْهَـا مُهِينـا
5- ضَـبَنْتِ الكَـأْسَ عَنَّـا أُمَّ عَمْـرو   وكَـانَ الكَـأْسُ مَجْرَاهَـا اليَمِينـا
6- ومَـا شَـرُّ الثَلاثَـةِ أُمَّ عَمْـرو   بِصَـاحِبِكِ الَّـذي لا تَصْـبَحينَا
7- وكَـأْسٍ قَـد شَـرِبْتُ بِبَعْلَبَـكٍّ   وأُخْـرَى فِي دِمَشْـقَ وقَاصِـرينا
8- وإنَّـا سَـوفَ تُـدْرِكُنَا المَنَايـا   مُقَـدَّرةً لنَـا ومُقَـدِّرينا[3]

---

(1) المصدر نفسه، 296 – 299.
(2) المصدر نفسه، 294 – 295.
(3) المصدر نفسه، 291 – 293.

تنطوي ميادين الاهتمام في هذه المَشاهِد على التباسٍ واضحٍ في تمفصُل مرجعيتَيّ الإحالة بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز) في مُستوىً أوّل، وبينَ الوجود العيانيّ – اليوميّ الزّائف، والوجود الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل في مُستوىً ثانٍ، من حيث إنَّ حركيّة التَّمفصُل تنبسط في ضوء ذلكَ بينَ التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة والاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصّريحة.

فإذا كانتِ المُبادَرة تكشف الوجود في هذه المَشاهِد بوصفِها تجربة الابتداء المُعيِّنة للحدَث الذي يمنَح الأشياء مجرىً جديداً، فإنَّ هذه المُبادَرة تلتبِس تماماً في كُلٍّ من المَشاهِد الثّلاثة، من خلال حُضور الشّاعر المُهاجِر هُنا بِقُوّة؛ أي بوصفِه الفاعِلَ المُسيطِر على عالَمه.

ولعلَّ مصدر الالتباس يعود تحديداً إلى تعيين كيفيّات التَّمفصُل في الصِّراع نحو المجهول بوصفِها كيفيّات اختلاف وتباعُد بينَ الخوف والقلَق. فالمكان الذي وصَلَتْهُ المحبوبة (أيَ اليمامة) بدا كالسّيوف التي سلَّها رِجالٌ، في بلاغة بصَريّة تُربِكُ التَّأويل بينَ الهُروب الزّائف والمُواجَهة الأصيلة. وهذا ما نجده أيضاً عندما نُحاوِل تفسير تشبيه الشّاعر لِحزنه النّاجِم عن غِياب المحبوبة، بِأنَّهُ يتجاوَز حُزْنَ ناقةٍ أضاعَتْ ولَدَها، أو حُزْنَ امرأةٍ عجوز فقَدَتْ أبناءَها التِّسعة.

يُضاف إلى ذلكَ، أنَّ حُضور الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ في هذا السِّياق يقوم على جُملة من الإشكاليّات التَّأويليّة التي تتعايَش تناقُضاتُها، فظُهور المحبوبة غير قابِلٍ للعَزل عن التَّمفصُل في قلب الصِّراع، وبُلوغ خلوة تلكَ المحبوبة يكون من خلال العلاقة المُلتبِسة مع الآخَر الذي قد يُشير إلى قومه من ناحيةٍ،أو قد يُشير إلى الآخَر – العدوّ من ناحيةٍ ثانية. وسواء أَطابَقنا هذا الآخَر مع القوم الذي تنتمي إليه الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا، أم أَحَلْناه إلى الأعداء، فإنَّ التَّمفصُل في الصِّراع يظلّ هو جوهر الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ الذي يلتبِس أيضاً بينَ الخوف بوصفِه هُنا إحضاراً لِلجسَد تحت اليد (أمتلِك جِسماً)، والقلَق بوصفِه هُنا امتلاكاً لِزمام الفَرادة والخُصوصيّة في ظلّ مُبادَرة (أكونُ جسَداً).

وعلى هذا المنوال، لم تنفصِل علاقة الجسَد – اللَّذّة – الحُبّ في هذا السِّياق عن التَّمفصُل في الصِّراع نحو المجهول، لذلكَ ظلَّت صِلَةُ الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر هُنا بالظَّعينة رهناً بهذا المجهول الذي يتسرَّب إلى أعماق الشّاعر مُلتبِساً بينَ الخوف والقلَق.

كذلكَ أيضاً، لم يخرُجْ اللُّجوء إلى الشَّراب عن المنحى ذاته من الالتباس، فالموت آتٍ لا محالة، والسُّؤال الجوهريّ الذي يتبادَر إلى أذهاننا في موضِعنا هذا: هل الموت هُنا بما هو

مُباعَدةٌ نحو المجهول هو موت الشّاعِر – الفرد، أم هو موتُ الجماعة في ظلّ حُضور الآخَر – الأعداء داخِل وَحدة الصِّراع؟ وهل يُبسَط سؤالُ الموتِ الوجوديّ هُنا في إطار الخوف أم القلَق؟

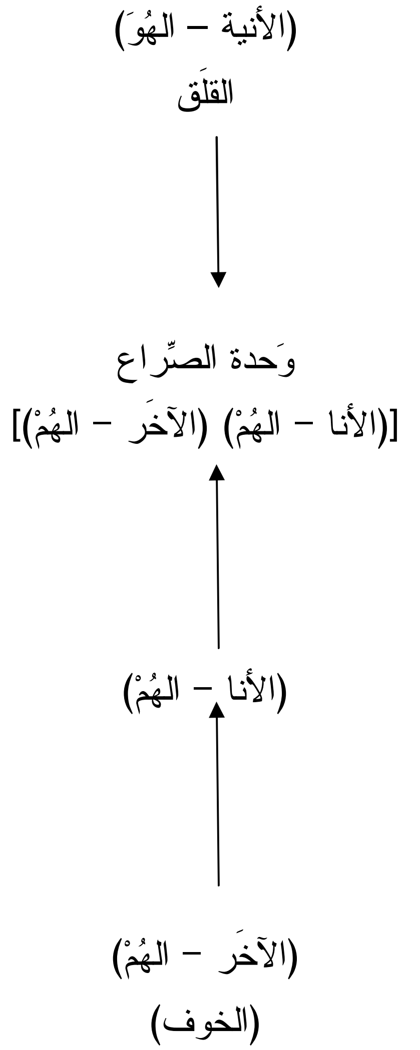
وبناءً على المُعالَجة السّابقة، يُمكِننا أنْ نقول إنَّ حُضور وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)] بوصفِها سُلطة إلحاق تُمَفصِل عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا في الصِّراع نحو المجهول، يُحضِرُ غائباً مسكوتاً عنه بإبقائِهِ على غِيابه، ألا وهو هُنا الأنية – القلَق، الذي يلتبِس حُضوره في ضوء الخوف داَخِل وَحدة هذا التَّمفصُل المذكور، ومن ثمَّ يُفتِّت هذا الحُضور وَحدة الصِّراع الزائفة بوصفِها سُلطة إلحاق، الأمر الذي يُفضي إلى زيَغان المُطابَقة، وانفتاح الفجوة – المُباعَدة نحو المجهول.

خامساً: انبساط الفجوة – المُباعَدة، والتباس الأقنعة:

ينهَضُ حُضور الفجوة – المُباعَدة في تمفصُل الهِجرة – الانزياح هُنا على التباسٍ مُتعدِّد المُستويات كما رأينا. إذ إنَّ ما دعوناه يقين القُوّة والانتصار المُنبسِط في أساليب الأنا – الهُمْ، من خلال الإيحاء بِمُطابَقة الوقائعيّ (مَجاز العالَم)، ومن خلال مُتخيَّل المُبالَغة (عالَم المَجاز)، فإنَّ هذا اليقين يتمركزُ حول صوت الـــ (نا – نحنُ) الطّاغي، في الوقت الذي يُحضِرُ فيه صوت الـــ (أنتم – الهُمْ) بما هو صوت الآخَر – الهُمْ؛ أي بما هو صوت الخُصوم والأعداء.

ولعلَّ قُوّة الإيحاء بِمُطابَقة الانتصار من ناحية، ومُبالَغة المُتخيَّل بوصفِها تثبيتاً ليقين القُوّة من ناحية أُخرى، ليسا هُنا إلاّ تأكيداً على قُوّة أولئكَ الأعداء، الأمر الذي ينطوي على انفعاليّة الخوف المعيشة عيانيّاً – يوميّاً؛ بمعنى أنَّ حضور الآخَر – الخوف يكون بهذا الشَّكل تناقُضاً واختلافاً ينخرُ وَحدة التَّمركُز الصّوتيّ (الأنا – الهُمْ) من الدّاخل، ومن ثمَّ يُفتِّتُها، باسِطاً ما دعوناه وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)]. وهذا ما يُمثِّل المُستوى الأوَّل من زيَغان المُطابَقة، وانفتاح المُباعَدة نحو المجهول.

وهكذا، فإنَّ فِعل الهِجرة – الانزياح هُنا يبسط تمفصُل الفجوة – المُباعَدة من خلال التباس أقنعة التَّجربة البصَريّة الخارجة في ضوء صِراع قُوى التَّجاذُب والتَّنافُر الوجوديّ بينَ الخوف والقلَق نحو المجهول. ويُمكِنُنا في هذا الإطار أنْ نُمثِّل الكيفيّة التي تلتبِس من خلالِها أقنعة الفجوة – المُباعَدة المذكورة هُنا، وِفْقَ الشَّكل التَّوضيحيّ الآتي:



الشّكل (14)

وبهذه الصّورة، فإنَّ حُضور الفجوة – المُباعَدة من خلال الالتباس نحو المجهول، هو ما يُمثِّل جوهريّاً فعاليّة الانزياح التي تُديم تلك الفجوة أوّلاً، وهو ذاته الذي يُمثِّل السُّؤالَ الشّاغِلَ (المُهيمنِ) الذي ينبسط في هذا العالَم الشِّعريّ المُنفتِح أمامَنا، الذي نستطيع أنْ نصِفَهُ بِأنَّهُ سُؤال المصير في ضوء مُباعَدة الصِّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق.

وفي هذا الإطار، يبدو لنا أنَّ التَّمفصُلَ في السُّؤالَ الشّاغِلَ بوصفِهِ سُؤال المصير الزّائغ المُلتبِس في قلب الصِّراع نحو المجهول، يُمثِّل تفسيراً مُرجَّحاً إلى حدّ كبير لإشكاليّة شغَلَتْ القُرّاء كثيراً، ألا وهيَ إشكاليّة التَّساؤل عن سبب تفرُّد عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا بعدم بسط مشهد طلليّ فيه.

من هُنا ، فإنَّ التباس سُؤال المصير المُتمفصِل في قلب مُباعَدة الصِّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق؛ أي بينَ الاهتمام الزّائف لأساليب الأنا – الهُمْ، والاهتمام الأصيل لأساليب الأنية – الهُوَ، هو ما ينقل شُروعنا من وصف ما هو مُعطى (السُّؤال الشّاغِل)، إلى وصف ما ليسَ مُعطىً (المسكوت عنه)، ذلكَ من خلال استحضار الغائِب اللاّمقول، الذي هو في هذا السِّياق ليسَ سوى سُؤال المُشكلة النَّقديّة ذاتها بينَ خُصوصيّة الموجود البشريّ، وطابعه الجماعيّ؛ أي إنَّ هذا المسكوت عنه هو سُؤال التَّعيُّن الخاصّ بِأساليب الأنية – الهُوَ، في ظِلّ الاستقطاب الحادّ بينَ الإلحاق والاستقلاليّة، وهذا ما نستطيع أن نُوَصِّفه بِالقول إنَّهُ سُؤال الفَرادة الشَّخصيّة في ضوء مُباعَدة الصِّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق.

سادساً: المُحايَثة الجماليّة – الأُنطولوجيّة هُنا:

ينبسِط الجَمال في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا تبعاً لحركيّة التَّمفصُل التي تتحكَّمُ بها علاقة محوريّ التَّركيب والاستبدال المُعقَّدة بينَ التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة والاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة، التي يتمّ من خلالها تحرير شُحنات التَّشظّي الجَماليّ الخَلاّق في فضاء التَّمفصُل الافتراضيّ لِلجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف الخاصّ بِفعل الهِجرة – الانزياح هُنا بينَ المُستوى الأُفُقيّ والمُستوى العموديّ. من حيث إنَّ المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة بما هِيَ (الفجوة – التَّمفصُل – الجَمال)، تنبسِط بناءً على ما سبَق في قلب مُباعَدة الصِّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق، ذلكَ بوصفها مُباعَدة تمويه وزيَغان والتباس تُديم الفجوة الجَماليّة نحو المجهول بِتمفصُلها بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز)؛ أي بِلغة أوضَح، بوصفها فجوةً تفتتِحُ مُستوىً وجوديّاً – جَماليّاً أعلى التباساً وزيَغاناً وتمويهاً بِتمفصُلِها بينَ الوقائعيّ و الماهويّ – المُتخيَّل نحو المجهول. ذلكَ من خلال زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ بما هو بحثٌ في التباس المُتخيَّل نحو المجهول بينَ كيفيَّات الخوف بما هي صيِغ الوجود اليوميّ لِلهُنا؛ أي الصيَغ العيانيّة – اليوميّة التي تبسط وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)] في إطار القُرْب من السِّياق الأداتيّ التَّرابطيّ (الوسائليّ) للموجودات الفانية تحت اليد، من حيث إنَّ الخوف يكونُ بناءً على هذا الفَهم، الحامِل الأُسلوبيّ لِحِسّ الافتراس بوصفِه زمانيّة خطِّيّة تقوم على الإلحاق والقَبول والهُروب نحو المجهول، وكيفيّات القلَق المسكوت عنها، بما هي ضروب التَّقوُّم الكيانيّ لِلهُنا؛ أي الضُّروب الكشفيّة – الكيانيّة الأصيلة، التي تبسط الأنية

– الهُوَ في فجوة الالتباس ضمن سِياق نزع الألفة عن الموجودات، من حيث إنَّ القلَق يكون بناءً على هذا الفَهم الحامِل الأُسلوبيّ لِحِسّ الفروسيّة بوصفِهِ زمانيّة استباقيّة تقوم على امتلاك زِمام الخُصوصيّة من خلال المُواجَهة المُلاقِية للمجهول آتياً من الأمام.

سابعاً: مُحصِّلة تأويلِنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لفِعل الهِجرة – الانزياح هُنا:

يصعبُ أنْ نتلمَّسَ في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا ملامِحَ واضحة لتعيين فعل الهِجرة – الانزياح، في مُستواه الجدَليّ – الأفقيّ، أو في مُستواه الجدَليّ – العموديّ. ويعود هذا الاعتقاد أوَّلاً إلى قُدرة هذا العالَم على التَّمويه بِاللاّهجرة؛ أي على الإيحاء بعدم حُدوث الهِجرة من خلال الحُضور المُباشَر لسُلطة الإلحاق بِالتَّمركُز الصَّوتيّ المُتوضِّع حول يقين القُوّة والانتصار بما هو يقين مُطابِق لأساليب الأنا – الهُمْ الوقائعيّة الزّائفة. وهو ما يرتبط جوهريّاً بميل قاعدة التَّناسُب الطَّرديّ لِمصلحة التَّوتُّر الوجوديّ (التَّمفصُل في الصِّراع) على حِساب المُتخيَّل، إذ بدا هذا واضحاً من خلال إلحاق مُتخيَّل المُبالَغة في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا بِاليقين الوقائعيّ المذكور. لهذا بَدت البَلاغة البصَريّة المُتعلِّقة بِكينونة الاستعارة فقيرةً من جانب، وأكثَر ميلاً من جانبٍ آخر إلى المجازيّة الوجوديّة المُرتبِطة بِمَجاز العالَم الوقائعيّ.

لكنَّ صُعوبة تعيين مُحصِّلة الهِجرة هُنا لا تنتهي عندَ هذا المُستوى التَّمويهيّ الايحائيّ المُباشَر، حيثُ يعود السَّبب الثّاني للتَّفسير الذي نحنُ بصَدَدِهِ إلى التباس أقنعة التَّمفصُل في مُباعَدة الصِّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق، ذلكَ بوصفِهِ سُؤالاً يبسط سُؤال المصير بما هو السُّؤال الشّاغِل هُنا، وسُؤال الفَرادة الشَّخصيّة بما هو المسكوت عنه هُنا، من حيث إنَّ الشّاعر المُهاجِر هُنا يتمفصَل من خلال ماهيَّته غير المُكتمِلة بينَ أقنعة الخوف والقلَق المُموَّهة والمُموِّهة في آنٍ معاً، الأمر الذي يُؤدّي إلى تفتيت وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)]، وإلى زَيَغان المُطابَقة، من حيث إنَّ فعاليّة الهِجرة تتمزَّق بينَ حضور الأرض (التَّمويه بِالقُرْب)، وغِياب العالَم (المسكوت عنه البَعيد)، ذلكَ في ظِلِّ تحجُّب ولا تحجُّب وَحدة الصِّراع المذكورة هنا.

ولعلَّ كُلَّ ما سبَق، يدفَعُنا بِصورة جذريّة إلى مُراجَعة ما يوحي به يقين القُوّة والانتصار في هذا العالَم من افتراضيْن نمطييْن مُسبَقيْن، سَبَقَ أنْ أشرنا إليهما في بداية هذه المُقاربَة: إذ إنَّ مَراحِل هذه القراءة التي بَسطناها في الصَّفحات السَّابقة تُلغي إلى حدّ كبير إمكانيّة الحَديث بعد الآن بِثقةٍ شبه مُطلقَة عن كون عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا فعاليّة مُطابَقة

تتوضَّع حولَ مركزيّة الصَّوت الانفعاليّ العربيّ بوصفِ هذا العالَم يُمثِّل بصُورة مُسبَقة موروثاً مُتخيَّلاً للقُوّة والمجد والانتصار. إذ إنَّ تنقيحاتِنا السّابقة قد بيَّنَتْ جوانبَ من الكيفيّات البَصريّة التي انتقلَ من خلالها الخوف بوصفِه تناقُضاً واختلافاً إلى داخِل وَحدة الأنا – الهُمْ، من حيث إنَّ ذلكَ قد نخَرَها وفتَّتَها من داخِلها، نازِعاً عنها السّطوة الحاسِمة لِيقين القُوّة والنُّفوذ والسُّلطان.

ولهذا، فإنَّهُ لم يعُدْ بِاستطاعَتنا عندَ مُقارَبة هذا العالَم الشِّعريّ المُنفتِح أمامَنا أنْ نتجاهَل مُباعَدة الصِّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق، ولاسيما في ضوء الالتباس بينَ حُضور سُؤال المصير من ناحية، وحُضور سُؤال الفَرادة الشَّخصيّة من ناحية ثانية.

وفي الإطار ذاته، فإنَّ انبساط فعاليّة الأنية – الهُوَ الأصيلة، بوصفِها تفتيتاً لِوَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)]، ذلكَ بما تُمثِّله هذه الوَحدة من طُغيان لِسُلطة الإلحاق في حُضورِها العنيف القاسي، هو الأمر الذي يدفَعُنا أيضاً إلى التَّريُّث قبل إطلاق الشُّروع المُطابِق لِلتَّصوُّر القِيَميّ – الأخلاقيّ، بما هو شُروع مُسبَق يحكم عالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بوصفِه مثالاً أعلى للقِيَم السَّلبيّة التي يُوصَّفُ بناءً عليها عالَم ما قبل الإسلام بِأنَّهُ عصر (الجاهليّة).

وهكذا، نختتِمُ هذا التَّنقيح بسؤال أخير: أَلَيْسَ عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا وِفْقَ رُؤانا المُقترَحة في هذه المُقارَبة عالَماً مُؤسِّساً لِلوجود العربيّ العامّ، بما هو صوت الشَّعب بامتياز: أي صوت عرب ما قبل الإسلام، بوصفِهم المُتَمَفْصِلِينَ في مُباعَدة الصِّراع الذي فَرضَتْهُ البيئة القَبَلِيّة، والبيئة الطَّبيعيّة، بما هو صِراعٌ نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق؟

ومن جانبٍ آخَر، أَلَيْسَ هذا العالَم الشِّعريّ هُنا صوت عرَب الحاضِر – الآن، بوصفِهم المُتَمَفْصِلِينَ في كُلّ ما يوحي بِالتَّمركُز الصَّوتيّ المُطابِق، وبِوصفِهم المُغيِّبِينَ إلى حدٍّ بعيد كُلَّ ما يُمكِن أنْ يبسط تلكَ المُباعَدة الوجوديّة الضَّوئيّة – الكشفيّة بما هي اختبار مفتوح لِلتَّجربة والحَدْس والمُستقبَل؟

مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة

طُغيان الوَلاء

وأقنعة الوجود الزّائف

لا يُمكِنُنا ونحنُ نتصدّى لِمُحاوَرة عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلّزة هُنا أنْ نتجاهَلَ بعضَ الرَّواسِب النَّمطيّة المُسبَقة، التي تتعلّق تحديداً بِصِلَة هذه المُعلَّقة بمُعلَّقة عمرو بن كلثوم، إذ إنَّ الرِّواية التّاريخيّة التي تربط بينهما في اللَّحظة والأحداث الوجوديّة، تَجِدُ أساساً عميقاً يدفَع إلى إطلاقِها، خاصّةً عندما نقَعُ على مجموعة من أَوْجُهِ التَّشابُهِ والتّقاطُعِ الفَنِّيّ بينَ هذيْن العالَميْن المُنفتِحيْن أمامَنا.

غيرَ أنَّ هذا الشُّروع لا يبدو كافياً كي نُسقِطَ المُقارَبة في فهمٍ تعميميّ مُطابِق، من حيث إنَّ ذلكَ يُلغي أوَّلاً إمكانيّة اختبار خُصوصيّة التَّجربة البصَريّة في عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارث بن حلّزة هُنا، ويُلحِقُ ثانياً هذا العالَم بِعالَم الآنيّة– مُعلَّقة عمرو بن كلثوم، ولا سيما أنَّ مُعلَّقة الحارِث تنطوي بزَعمِنا على اختلافات جوهريّة عن مُعلَّقة عمرو بن كلثوم، إلى جانب توجُّهاتنا القائلة بمُجاوَزة الميتافيزيقا بطبيعة الحال، التي نعتقد من خلالِها بتِكرار المُباعَدة والاختلاف في كُلّ مرّة من مرّات انبساط الحَدَث.

ولعلَّ الآليّة المُجْدية لِبناء هذه المُحاوَرة وِفْقَ هذه الرُّؤى، تكمُنُ في مُقارَبة الوجود المُنكشِف في هذا العالَم من خلال تفكيك الكيفيّات البصَريّة المُتشابِكة داخِل وَحدة الآنيّة– المُعلَّقة هُنا معَ الأنا – الهُمْ والآخَر – الهُمْ والملِك. وهو ما نسعى إلى تحقيقِهِ تبعاً لِمراحِل القراءة الآتية :

أولاً: كيفيّات طُغيان الوَلاء المُنكشِفة هُنا:

(أو نفعيّة إدارة الصِّراع)

لا يحتاج القارِئ لِعالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلّزة هُنا إلى بذل جُهدٍ عظيم في مُحاوَرتِهِ، حَتّى يقبضَ على السِّمات الأوّليّة – العامّة لِلتَّجربة هُناك، التي تحكُمُ حركيّة التَّمفصُل تبعاً لوَحدات بصَريّة ذات خطّ بيانيّ شبه مُتناوِب يكشف لنا الآليّة الوجوديّة –

الجماليّة التي يتمّ من خلالها بسط كيفيّات طُغيان الوَلاء من خلال ما ندعوه نفعيّة إدارة الصِّراع.

وسنبسط في هذا السِّياق جدولاً يُبيِّنُ المعالِمَ العامّة لهذه الإيقاعيّة المُشار إليها، ليكونَ مُنطَلَقاً لِعمليّة الفَهم، مع العلم أنَّنا ثبَّتْنا نصّ هذه المُعلَّقة في نهاية مُقارَبَتِنا التي نحنُ بصَدَدِها(*)، وهاهيَ ذي أبيات هذا الجَدول(1):

رقم المشَهد	أبيات المشَهد	الكيفيّات البصَريّة – الوجوديّة لِلمشَهد
1	20–15	حُضور وَحدة الصِّراع الزّائفة
2	21	حُضور الملِك
3	26–22	حُضور وَحدة الصِّراع الزّائفة
4	28–27	حُضور الملِك
5	38–29	حُضور وَحدة الصِّراع الزّائفة
6	40–39	حُضور الملِك
7	46–41	حُضور الملِك – وَحدة الصِّراع الزّائفة
8	47	حُضور الملِك
9	64–48	حُضور الملِك – وَحدة الصِّراع الزّائفة
10	81–65	حُضور وَحدة الصِّراع الزّائفة
11	82	حُضور الملِك

الجَدول (6)

يتأسَّس ميدان الاهتمام القائم في مَشاهِد هذا العالَم على مجموعة من الكيفيّات البصَريّة المُتكامِلة في إطار فعاليّة سُلطة الإلحاق التي تعمَل على إدارة الصِّراع نفعيّاً، وبِالاستناد إلى أقنعة الوَلاء الطّاغية هُنا.

إنَّ حُضور (الهَمّ) ابتداء من البيت الخامس عشر يُحضِر معه مُباشَرة وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر– الهُمْ)]، إذ يبدأ الشّاعر المُهاجِر هُنا في تفنيد أبعاد الخِلاف وحيثياته، غيرَ أنَّ النَّمط الحركَيّ الذي يُوحِي بِالمُبادَرة في هذا الإطار، لا يكاد يبسط أمامَنا أبعاد وَحدة الصِّراع (من البيت الخامس عشر إلى البيت العشرين)، حتّى يظهر عنصر

(*) يُنظَر الصّفحات 315 – 318 من هذا البَحث.

(1) أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزّوزني: شرح المُعلَّقات السَّبع، 360 – 380.

إضافيّ في ميدان الاهتمام هُنا، ألا وهو الملِك ذو الدّور الأساسيّ في هذا الصِّراع، إنْ بوصفِه مُستوىً آخَر من مُستويات طُغيان الوَلاء، أو بوصفِه حجر الزّاوية في الكيفيّات النفعيّة التي تُدير من خلالها الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلّزة هُنا هذا الصِّراع.

على هذا النَّحو، يستمرّ انبساط مشاهِد التَّجربة هُنا وفق خطٍّ بيانيّ شبهُ مُتناوب، إذ يبسط الشّاعر وَحدة الصِّراع الزّائفة في المشهد الثّالث (من البيت الثّاني والعشرين إلى البيت السّادس والعشرين)، ذلكَ بِالاتّكاء العميق على ما يبدو مُطابَقة أوّليّة لوَحدة الأنا – الهُمْ الزّائفة، ليتعالى صوت الفخر، وترتسِم كيفيّات يقين القُوّة والانتصار في مُواجَهة الأعداء الآخَر – الهُمْ. لكنَّ هذا لا يدوم طويلاً، من حيث إنَّ تراتبيّة الوَلاء تعود لتطغى كالعادة من خلال مُستوىً آخَر، هو مُستوى حُضور الملِك من جديد في البيتين السّابع والعشرين والثّامن والعشرين.

بِهذا الشَّكل، يُتابِع الشّاعر المُهاجِر هُنا نسجَ ما يُموِّه بِالمُبادَرة، ذلك بِمُلاقاة الوجود في عالَم المُعلَّقة المُنفَتِح أمامَنا بِوصفِه وجوداً لِلصِّراع الذي ينبغي أنْ يُدار بِحكمةٍ تنطلِق أوّلاً من لعبة التَّمويه بِمُطابَقة وَحدة الأنا – الهُمْ الزّائفة، من خلال تثبيت يقين القُوّة والانتصار في قلب وَحدة الصِّراع الزّائفة، وهو ما نجده في المشهد الخامس (من البيت التّاسع والعشرين إلى البيت الثامن والثّلاثين)، حيث تجتمِع هُنا ثُنائيّة الوَلاء – إدارة الصِّراع بوصفِها كيفيّات بصريّة وجوديّة لا تكتمِل كالعادة إلا بِحُضور آخَر للملِك في البيتين التّاسع والثّلاثين والأربعين. وهو حُضور يتَّسم بقُدرتِهِ الوجوديّة – الجَماليّة اللاّفتة على اختزال تلك الثُّنائيّة بكيفيّة بصَريّة يبلغ من خلالها الشّاعر المُهاجِر هُنا غاياته في تحقيق مُطابَقة يقين القُوّة والانتصار للأنا – الهُمْ في مُواجَهة الآخَر – الهُمْ، وذلكَ بالالتحاق بِالملِك من خلال تقديم الوَلاء له بِعِناية محسوبة، وتوظيف هذا الوَلاء نفعيّاً ضِدَّ ذلكَ الآخَر العدوّ.

ولعلَّ هذه الكيفيّة البصَريّة المُنكشِفة هُنا، تُمثِّل جوهر الفعاليّة الوجوديّة المُتمفصِلة في الصِّراع داخِل وَحدة الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلّزة هُنا، إذ تنبسِط هذه الآليّة بوضوح في المشهد السّابع (من البيت الحادي والأربعين إلى البيت السّادس والأربعين)، ذلكَ من خلال إدارة الصِّراع بتوظيف الالتحاق بِالملِك في مُواجَهة الآخَر – الهُمْ، المسألة التي تتحقَّق في هذا السِّياق بِإطلاق الوَلاء الطّاغي لهذا الملِك، الذي يُضمِرُ في جوهره ولاءً طاغياً لِسُلطة الالتحاق بِأساليب الأنا – الهُمْ، بِما هي هُنا أساليب مُواجَهة تتمفصَل في قلب وَحدة الصِّراع الزّائفة. ويتأكَّد ذلكَ عندما يقوم الشّاعر المُهاجِر هُنا بِتوظيف سُلطة الملِك بِحنكةٍ تُقحِمُهُ في

وَحدة الصِّراع مُباشرةً، ليكونَ بناءً على ذلكَ رأس الحربة في مُواجَهة الخُصوم والأعداء الذين داسوا على طَرَفه، واعتدوا على نفوذه وسُلطانه.

وفي المنحى ذاته، يعود الشّاعر المُهاجِر هُنا إلى لُعبة الاتّكاء على الملِك في تسيير مَفاصِل الصِّراع، ذلكَ في البيت السّابع والأربعين الذي يُحاوِل من خلاله أن يُحاصِرَ الأعداء بقطع الطَّريق عليهم عند الملِك في كيفيّة بصَريّة مُلتبِسة تُمهِّد للمَشهد التّاسع (من البيت الثّامن والأربعين إلى البيت الرّابع والسّتين)، الذي يبدو فيه كأنَّه قد قَلَبَ مُعادَلة الالتحاق، من حيث إنَّ الملِك ذاتَهُ أضحى غيرَ قادرٍ على التَّملُّص من سُلطة الأنا – الهُمْ، فهو لا يستطيع أنْ يُنكِرَ بتاتاً تلكَ الآيات التي يتمتَّع بها وجود الأنا – الهُمْ، وهي الآيات التي يتباهى بها الشّاعر بِدقّة محسوبة، يُثبِّت من خلالها يقينَ القُوّة والانتصار داخل وَحدة الصِّراع الزّائفة، لكنْ هذه المرّة ليسَ من خلال علاقة الأنا – الهُمْ بِالملِك، بل من خلال علاقة الملِك ذاتِهِ بأولئكَ الأنا – الهُمْ. لينتهيَ هذا المشهد بِالآية الثّالثة التي تُقَوِّي شُروعَنا هذا عندما يُفصِحُ الشّاعر المُهاجِر هُنا عن صلة القرابة مع أمّ الملِك التي تنتسِب إلى قومه، ومن ثمَّ فَهُمْ أخوالُ هذا الملِك.

هكذا، تبلُغ نفعيّة إدارة الصِّراع ذُروَتها في هذا الموضِع المُنفتِح أمامَنا، خاصّةً أنَّ الشّاعر يُوظِّف الآيات المذكورة في المشهد السّابِق خيرَ توظيف، لِيجنيَ من خلالِها مكاسِبَ تُثَبِّتُ مُطابَقة يقين القُوّة والانتصار بوصفِها سُلطة التحاق طاغية بِأساليب الأنا – الهُمْ. وهذا ما ينبسط بوضوحٍ كبير عندما يُشير إلى أنَّ مكانةَ قومه تُخوِّلهم أنْ يُقدِّموا النَّصائح لأولئكَ الأعداء (الآخَر – الهُمْ)، حيثُ نَجِدُ ذلكَ في المشهد العاشر (من البيت الخامس والسِّتين إلى البيت الحادي والثَّمانين)، والذي ينبسِط ميدان الاهتمام فيه من خلال فعاليّات الحوار المُتَّزِن، والمُحاجَجة الهادئة، في كيفيّات تبدو أقلّ انفعاليّة، وأكثَر عقلانيّة، ولا سيما بعد أنْ اطمئنَّ الشّاعر المُهاجِر هُنا إلى الكيفيّات البصَريّة السّابقة، التي مهَّدَتْ لهذه المرحلة من إدارة الصِّراع، فسَمَحتْ له، وبِأسلوبه المُعتاد والمحسوب، أنْ يقتحِمَ في هذا المشهد وَحدة الصِّراع الزّائفة بِثقةٍ مُتناهيّة، تجلُبُ مُطابَقة يقين القُوّة والانتصار. لكنَّ ذلكَ لا يترسَّخ تماماً إلاّ في البيت الثّاني والثّمانين والأخير، عندما يقبض من خلاله على النَّصر المرجو، ويقطف ثماره النّاضجة، ذلكَ من خلال العودة الأخيرة والمُظَفَّرة إلى الكيفيّة التي اعتمد عليها في التَّجربة المُنبسِطة في عالَمه هذا؛ أي بتوظيف الملِك تحت قناع الوَلاء ليكونَ شاهِداً على أقوالِ قومه وأَفعالِهم، وليضمنَ الشّاعر في هذه البُؤرة البصَريّة الحاسِمة إنجازَ الالتحاق المُتيقِّن بِأساليب الأنا – الهُمْ بما هي هُنا أساليب حِيازة الانتصار على الآخَر.

إنَّ ما ينكشِف للنّاظِر في التَّركيب البصَريّ لموجودات المَشاهِد السّابقة هو عناصر الكشف الظّاهراتيّ؛ حيث يجد مُفردات الصِّراع وتفاصيله، وقد توضَّعتْ في ثُنائيّة الوَلاء – إدارة الصِّراع بينَ وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)] والملِك، باسِطةً أحداثاً ومعارِكَ وأسماءَ مواضِع وأسماءَ قبائل وأفعالاً ورُدودَ أفعالٍ ومُحاجَجاتٍ، لتفتتِح تلكَ الموجوداتُ حَدْسيّاً تلكَ البيئة المُنطوية على قُوى التَّجاذُب والتَّنافُر، ذلكَ في ضوء الصِّراع، وما ينجم عنه من ولاءاتٍ وتحالفاتٍ وتناقضات.

وفي هذا السِّياق، مارَسَتِ الضَّمائرُ دوراً محوريّاً في تصريف الكيفيّات البصَريّة لِلصِّراع بينَ جماعة الـ (نا – نحنُ)، وجماعة الـ (أنتم – هُمْ)، إلى جانب ضمير المُفرَد الغائِب الخاصّ بِالملِك. من حيث إنَّ الاتِّكاء على تلك الضّمائر كانَ جوهر فعاليّة إدارة الصِّراع، والذي اتَّبَعَ فيه الشّاعر المُهاجِر هُنا استراتيجيّة نفعيّة، أرادَ من خلالها مُطابَقة يقين القُوّة والانتصار بتثبيت سُلطة الإلحاق تأسيساً على الوَلاء الطّاغي، إذ وظَّفَ من خلاله جميع العناصر من أجل بلوغ الانتصار المرغوب في مُواجَهة الآخَر – الهُمْ.

لكنَّ اللاّفِت في هذا الإطار، هو اتّكاء الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة هُنا على كيفيّات بصَريّة أقلّ انفعاليّة، ذلكَ على العكس من الكيفيّات التي رأيناها في عالَم الآنيّة– مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا، التي انبسَطَ بعضُها تبعاً لِمَا دعوناه مُتخيَّل المُبالَغة. ولعلَّ هذا الأمر يُؤكِّدُ مسألتيْن: تتَعلَّق الأُولى بِنفعيّة إدارة الصِّراع التي صَبَغَتْ أساليب الوجود في عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة هُنا، أمّا المسألة الثّانية فترتبط بِحركيّة التَّمفصُل هُنا، التي يميل فيها محور التَّركيب البصَريّ للموجودات إلى كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مَجاز العالَم)، في حين أنَّ محور استبدال أساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة يستبطِنُ موقفاً وجوديّاً أميَل إلى الموقف الزّائف. من حيث إنَّ حركيّة التَّمفصُل تتأسَّس على علاقة التَّماهي التي تُموِّه بِتضييق فجوة التَّوتُّر بينَ الوجود والموجود، بما هي فجوة اختلاف ومُباعَدة مُضمَرة.

ثانياً: حُضور الآخَر – الخوف، وتفتيت وَحدة المُطابَقة الزّائفة:

إنَّ الميل الظّاهراتيّ الواضِح لِعالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة هُنا إلى بسط أساليب بصَريّة أقلّ انفعاليّةً أو مُبالَغة، وأكثَر عقلانيّة، ولا سيما من خلال الحوار ومُحاجَجة الخُصوم، ربّما يجعَلُ الحديث عن الفجوة – المُباعَدة حديثاً مُربِكاً كما قد يبدو لِلوَهلة الأوُلى، خاصّةً في ظِلّ ذلكَ الحُضور الطّاغي لِلمرجعيّة الوقائعيّة في مُعادَلة عالَميْن في عالَم واحد.

فمنَ اللاّفت تماماً أنَّ زمانيّة الاهتمام القائمة في ميادين هذا العالَم الشِّعريّ تتأسَّس وِفْقَ كيفيّات بصَريّة شديدة الإحكام، تُموِّه بِقُدرة المنطق البصَريّ الذي هو من شأن الآنيّة– الشّاعر المُهاجِر هُنا على التَّحكُّم بِفعل هِجرتِهِ من خلال إحضار العالَم الذي يريد إخضاعَهُ من خلال نفعيّة إدارة الصِّراع، التي تُلحِق هذا العالَم بوَحدة المُطابَقة الزّائفة (الأنا – الهُمْ).

ولعلَّ هذا التَّوجُّه يُوحِي بِأنَّنا قد سَقَطْنا إثرَ هذا الفَهم في تفسيرٍ ميتافيزيقيّ يتوضَّع حولَ مركزيّة الذّات المُتيقِّنة، ذلكَ بِفعل الانتماء إلى السِّياق الأداتيّ – التَّرابطيّ (الوسائليّ) في عالَم الموجودات هُنا تحت اليد. وهذا ما يكبَحُ أيَّةَ رغبة تأويليّة تسعى في مُحاوَرتها لِلتَّجربة المرئيّة الخارِجة أمامَنا، إلى بلوغ تأويلٍ ما، يُفسِّر الكيفيّة التي فَهِمَتْ مِنْ خلالِها الآنيّة وجودَها، لا بوصفِهِ فهمَاً مؤسَّساً على الوعي أو الإدراك، إنَّما بوصفِهِ ذاته مشروع وجودها هُناك، الذي يُفتَرَضُ أنْ نُلاقيه من خلال مُحاوَرة الحقيقة – الكشف، وليسَ من خلال التَّلقّي المُسبَق للحقيقة – المُطابَقة.

يُضاف إلى ما سبَق، أنَّ ما يزيد المسألة صُعوبةً، يرتبِط إلى حدّ بعيد بِالطَّريقة التي نُبصِرُ من خلالِها هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا، ذلكَ بفعل ما دعوناه الحركيّة شبه المُتناوِبة لإيقاع التَّمفصُل هُناك، الذي يُوحِي تمثيلُهُ في جدولٍ توضيحيّ مُبوَّب، بِكوننا قارَبنا ذلكَ العالَم تبعاً لِزمانيّة تُفسِّر الشِّعر خطِّيّاً؛ أي بناءً على التَّراتبيّة – السَّببيّة (المنطقيّة)، التي تُحقِّق المُطابَقة الميتافيزيقيّة مع سُلطة الإلحاق بينَ حُضور وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)]، وحُضور الملِك، ذلكَ من خلال كيفيّة وجوديّة تبدو للنّاظِر كالحلقة المُتماسِكة والمُحكَمَةِ الإغلاق من جميع الجهات.

لكنَّ استراتيجيَّتنا التَّأويليّة لِفعل الهجرة – الانزياح التي اعتمدنا عليها في هذا البَحث، قد تسمَح لنا بفتح ثغرات تنقيحيّة تطمح إلى الخُروج من سطوة الشُّروعات السّابقة، ليسَ بوصف الخُروج غاية، لكنْ تبعاً لِتمفصُل آليّات التَّأويل لدينا، بطبيعة الحال، بينَ قراءة الاسترداد (حفظ النَّص – التُّراث بوصفِهِ وساطة وجوديّة)، وقراءة الارتياب (إعادة إنتاج النَّص – التَّراث بوصفِهِ خَلْقاً مُنتِجاً). وهذا يعني أوَّلاً أنَّنا نرفض الأحكام النِّهائيّة التي تُطابِق عالَم القصيدة مع المُسبَقات الوجوديّة، ويعني ثانياً أنَّنا نسعى إلى بلوغ تأويلٍ من الدَّرجة الثّالثة يسمو من خلال انصهار الآفاق بيننا وبين العالَم الشِّعريّ المدروس إلى مُستوى الخَلق الثّاني للمخلوق من قَبل بما هو هذا المخلوق عالَم اختلافٍ ومُباعَدة في كُلِّ مرَّةٍ من مرّات انبساط الحَدَث. وتتحقق هذه الآليّة في الأساس من خلال تفسير حركيّة التَّمفصُل لا بوصفِها حركيّة

تراتبيّة – سببيّة (منطقيّة)، إنَّما بوصفِها حركيّة مُتنقلة (غير مُتمركِزة)، من حيث إنَّ إيقاعها الذي يبدو شبه مُتناوِب في عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلّزة هُنا، يبسط شبكة من الشَّظايا الوجوديّة – الجماليّة التي تُعيِّن دلالة المنطق البصَريّ الخاصّ بالآنيّة– الشّاعر المُهاجِر هُنا بما هو منطق التَّمفصُل الجدَليّ المُضاعَف لِفعل الهجرة – الانزياح، فـي قلـب الالتبـاس والزَّيَغان، المُموَّه من جهةِ أنَّ المنطق البصَريّ الموجود في العالَم المَجازيّ (بينَ مَجاز العالَم وعالَم المَجاز)، يتباعَد ويلتبِس بينَ التَّحجُّب واللاّتحجُّب، والمُموِّه مـن جهـةِ أنَّ المنطـق البصَريّ هو منطق الآنيّة المُتردِّدة في اختيارات هجرتها بينَ الوجـود الزّائـف والوجـود الحقيقيّ.

واعتماداً على هذه المُراجَعة النَّظريّة الضَّروريّة في هذا السِّياق، يُمكِننا أنْ نطمئنَّ مـن حيث المبدأ إلى توجُّهاتنا التَّأويليّة القادِمة، ومن ثمَّ يُمكِنُنا أنْ نبدأ بها من خلال القول إنَّ مـا بدا وَحدة مُطابَقة مع أساليب الأنا – الهُمْ الزّائفة، ذلكَ من خلال إلحاق عالَم التَّمفصُـل فـي الصِّراع بِسُلطة الوَلاء الطّاغي، بما يهدف إلى بلوغ يقين القُوّة والانتصار، لمْ تكن فعاليّاتـه سوى تمويه ينطوي على تفتيتٍ لِتلكَ الوَحدة من داخِلِها.

ولعلَّ المُستوى الأوَّل لِهذا التَّفتيت يتعلَّق بِحُضور الآخَر – الخوف هُنا. إذ إنَّ الحُضور الطّاغي لصوت الـ (نا – نحنُ) بما هو أساليب وجود الأنا – الهُمْ في قلب الصِّراع، هو ما يُحضِر في الوقت ذاته صوتَ الـ (أنتم – هُمْ) بما هو صوت الآخَر – الهُمْ بوصفِهم الأعداء والخُصوم. ومن ثمَّ، فإنَّ نفعيّة إدارة الصِّراع بوصفِها أساليب وجوديّة – بصَريّة تهدف إلى تثبيت يقين القُوّة والانتصار بتعيين المُطابَقة من خلال ولاء الالتحاق بِسُلطة الأنا – الهُـمْ، تُؤكِّد هذه النفعيّة مدى قُوّة حُضور الآخَر – الهُمْ، وذلكَ بما هو حُضور ينطوي على انفعاليّة الخوف المَعيشة عيانيّاً– يوميّاً.

وهكذا، تُفضِي بنا هذه الرُّؤية إلى القول إنَّ نفيَ الآخَـرين (الآخَـر – الهُـمْ)، يـنقلهم بوصفِهم تناقُضاً واختلافاً إلى داخِل وَحدة الأنا – الهُمْ الزّائفة، من حيث إنَّ ذلكَ يُلغي وَحـدة التَّمركز الصَّوتيّ لِعالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلّزة هُنا، فتتفَتَّتُ تلـكَ الوَحـدة، ويزيـغُ إيحاؤها بِمُطابَقة سُلطة الإلحاق من خلال نفعيّة إدارة الصِّراع.

ومن ثمَّ، فإنَّ هذه الكيفيّات تُحضِر الفجوة – المُباعَدة هنا بوصفِها تمفصُلاً يتباعَدُ نحـو المجهول، ذلكَ بإفلاته من قبضة التَّمويه بِالمُطابَقة مع مَجاز العالَم الوقائعيّ. ليبسط حُضـور

الآخَر – الخوف بناءً على ما سبَق وَحدة جديدة هي وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنـــا – الهُــمْ) (الآخَر – الهُمْ)].

ثالثاً: حُضور الملِك – الخوف بما هو ضِدّ حُضور الأنية – القلَق:

لم يأتِ حُضور الملِك في عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة هُنا من خارج سِياق نفعيّة إدارة الصِّراع، وهو الأمر الذي أكَّد قُوّة حُضور الآخَر – الهُمْ بوصفِهم الخصم المُهدِّد لِيقين القُوّة والانتصار، وبما هُمْ أيضاً حُضور لانفعاليّة الخوف العيانيّة – اليوميّة المَعيشة.

من هُنا، فإنَّه يُمكِننا أنْ نقولَ إنَّ ما ندعوه هنا مُبالَغة الالتحاق بالملِك بوصفِه في جوهره توظيفاً نفعيّاً لِسُلطة الملِك في مُواجهة الآخَر – الخوف، ذلــكَ بغيــة تثبيــت يقــين القُــوّة والانتصار الخاصّ بأساليب وجود الأنا – الهُمْ الزّائفة، فقد فعَّلَتْ تلك المُبالغة حِــدَّةَ التَّــوتُّر داخِل وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)]، من حيث إنَّ ذلكَ بَسَطَ فعاليّــة وجوديّة – بصَريّة أكثَر قُدرة على تفتيت تمركُز المُطابَقة من داخِل سُلطة الإلحــاق ذاتهــا. ومن ثمَّ، أدّى هذا إلى زَيَغان تلكَ المُطابَقة، وإحضار مُستوىً آخَر من المُباعَدة ، لم يتــأخَّر بِدوره عن تمزيق وَحدة الصِّراع الزّائفة من داخِلها.

إنَّ حُضور الملِك – الخوف في عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة هُنا، قد أضافَ بُعداً تمويهيّاً آخَر من خلال الإيحاء بِمُطابَقة أساليب الأنية – الهُوَ الملِك؛ أي بِوصف تلكَ الأساليب فعاليّات حُرِّيّة، وامتلاكاً حقيقيّاً لِزمام المُبادَرة والخُصوصيّة. غيرَ أنَّ حُضور هذا التَّمويه من خلال حُضور الملِك – الخوف، قد أفضى إلى تأكيد غِياب أساليب الأنية – الهُوَ الأصيلة، إذ إنَّ حُضور الملِك هُنا، بما هو حُضور الأرض (لا تحجُّب الأرض)، هو فــي الوقــت ذاتــه غِياب العالَم الذي أبقى تلك الأنية على تحجُّبها. أو بصيغة ثانية، يُمكِن أنْ نقول إنَّ حُضــور الملِك هو غِياب أحضَر غِياب الأنية بِإبقائها على تحجُّبها.

ومن ثمَّ، فإنَّ هذا الحُضور بما هو في جوهره حُضورٌ للخوف المُفتِّــت ليقــين القُــوّة والانتصار، قد ثبَّتَ غِياب المُبادَرة والفَرادة والخُصوصيّة، على العكس ممّا خَبِرْناه في عالَم الآنيّة– مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا، التي وقَعْنا فيها على مُسوِّغات تأويليّة سَمَحَتْ لنا ببســطِ شُروعٍ قائل بِحُضور أساليب الأنية – الهُوَ الأصيلة في ذلكَ العالَم.

لكنَّ مُحاوَرتنا الرّاهنة للتَّجربة البصَريّة الخاصّة بِعالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلّــزة هُنا، قد قطَعَتْ علينا سُبُلَ التَّأويل المُتعلِّقة بِمثلِ ذلكَ الحُضور الأصيل، ليسَ فقط بفِعل مُبالَغة

الالتحاق بُسلطة الملِك – الخوف من خلال التَّمويه بِمُطابَقة الأنية – الهُوَ الملِك، إنَّما إنَّ الأمر يتَّصل أيضاً بعدم قُدرتنا هُنا على فتح ثغرة نُراجِع تبعاً لها هذا الشُّروع ، من حيث إنَّ هــذه المُراجَعة لو تمَّتْ، فإنَّها ستسَمح بِتسلُّل أساليب الأنية – الهُوَ من خلال مَشاهِد هــذا العــالَم المنفتِح أمامَنا، وهي المسألة التي لمْ تسعفنا لِتحقيقها المَشاهِد الأُولى من هذا العــالَم، علـــى العكس أيضاً ممّا وجَدناه في مُعلَّقة عمرو بن كلثوم.

فالمشهد الذي بَسَطَ رحيلَ المحبوبة بينَ البيت الأوّل والبيت الثّامن(1)، انطوى على غِياب شبه كامِل لِلمُبادَرة بوصفِها فعلَ رفضٍ ومُواجَهة أمام حَدَثِ الرَّحيل الذي قابَلَهُ فقــط بِبُكــاءِ المُستسلِم المُستكين. إلاّ أنَّ المشهدَ الذي يبسطُ فعاليّةَ الاستعانة بِالنّاقة بينَ البيت التّاسع والبيت الرّابع عشر(2)، ذلكَ لمواجهة (الهَمّ) الذي يذكره بلفظه مرَّتين فــي بِدايــة المشــهد (البيــت التّاسع)، وفي نهايته (البيت الرّابع عشر)، فإنَّه يُوحِي بِالمُبادَرة الرّافِضة لِغِياب المحبوبة من خلال زمانيّة النّاقة القَلِقة المُتسارِعة. لكنَّ هذا الفهم لا يصمُدُ طويلاً عندما تتجمَّع الكيفيّــات البصَريّة للتَّجربة هُنا في بُؤرة واحِدة تؤكِّد أنَّ هذا (الهَمّ) ليسَ ســوى هَــمّ التَّمفصُــل فـــي الصِّراع. لذلكَ كانَ على الشّاعر المُهاجِر هُنا أنْ يتلهّى عن هذا الهَمْ (أَتَلَهَّى بِهَا الهَــوَاجِرَ إِذْ كُلُّ ابنِ هَمٍّ بَلِيَّةٌ عَمْيَاءُ)، وهو الأمر الذي يتمّ بِالهُروبِ الزّائف الذي تُتيحُهُ النّاقــة، بوصــفِه يعكس جوهريّاً حُضور الخوف وليسَ القلَق، سواء أكان ذلك من خلال حُضــور الآخَــر – الخوف، أم كان ذلك من خلال حُضور الملِك – الخوف. والكيفيّات البصَريّة لهذا الخوف هي التي فتَّتَتْ التَّمويه بِمُطابَقة يقين القُوّة والانتصار، وهي التي أحضَرتِ المُباعَدة هُنا، ذلكَ في ظلِّ غِياب شبهُ مُطلَق لأساليب الأنية – القلَق الأصيلة.

رابعاً: انبساط الفجوة – المُباعَدة هُنا:

(أو المُحايَثة الجماليّة – الأُنطولوجيّة في ظلّ أقنعة الوجود الزّائف)

يتَّسِمُ عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارث بن حلِّزة هُنا بِفَرادة وخُصوصيّة تُميِّــزُهُ عــن عــوالِم المُعلَّقات الأُخرى، ولا سيما أنَّ توجُّهاتنا التَّأويليّة السّابقة قد أظهَرَتْ الكيفيّة المُلتبِسة التي يتمّ من خلالِها حُضور المُشكلة النَّقديّة فيه، وهو ما يُعيِّن المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة فــي فجوة هذا العالَم الشِّعريّ المُتباعِد، وذلكَ في ضوء ما ندعوه هنا (أقنعة الوجود الزّائف).

(1) المصدر نفسه، 356 – 358.

(2) المصدر نفسه، 358 – 360.

ومعنى هذا الكلام، أنَّ الآليّة التي يتمّ من خلالها تحرير شُحنات التَّشظيّ الجَماليّ الخَلاّق في فضاء التَّمفصُل الافتراضيّ لِلجدَل التَّراكبيّ المُضاعَف، والتي ينجمُ عنها خلقُ المخلــوق من قَبل من خلال فِعل الهِجرة – الانزياح هُنا، هي آليّة تبسط مُبادَرة اللاّمُبادَرة الزّائفة، التي توحي بها بفعل أقنعةٍ تبدو أقرَب إلى تجربة الابتداء التي تمنَحُ الأَشياء مجرىً جديداً في إطار فعاليّات الوجود الحقيقيّ الأصيل.

وبناءً على هذا التَّوجُّه، نستطيع أنْ نقول إنَّ الجَمال يتحرَّرُ هُنا تِبعاً لِحركيّة التَّمفصُــل الجدَلي – الأُنطولوجيّ بينَ محوري التَّركيب والاستبدال، والتي يُديم الانزياح فجوتها المُلتبِسة تبعاً لوجودِها بينَ علاقة التَّماهي–المُباعَدة المُضمَرة أوَّلاً، التي فسَّرناهَا وفْقَ الجدول الــذي مَثَّلنا من خلالِهِ الحرَكة الإيقاعيّة شبه المُتناوِبة لأساليب الوجود البصَريّة، وذلكَ من خــلال حُضور وَحدة الصِّراع الزّائفة، إلى جانبِ حُضور الملِك، وعلاقة التَّمويه بالاختراق المُضادّ– المُباعَدة الصَّريحة ثانياً، التي توصَّلنا إلى تعيين ملامحها بتنقيح تفسيرات المُطابَقة الزّائفــة، وذلكَ من خلال حُضور الآخَر– الخوف، والملِك–الخوف.

ولتوضيح الكيفيّة التي انبسَطَتْ من خلالها مُباعَدة المُحايَثة الجماليّــة – الأُنطولوجيّــة بوصفِها (الفجوة – التَمفصُل – الجَمال هُنا)، سندُوِّن المراحِل النَّظريّــة الافتراضــيّة التــي عيَّنتها تنقيحاتُنا من خلال اختبار التَّجارب المرئيّة الخارجة في عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحــارِث بن حِلّزة هُنا، من حيث إنَّ تِلك المراحِل تُفسِّر إلى حدٍّ كبير الآليّات الوجوديّة – الجَماليّة التي حَكَمَتِ انفتاح هذا العالَم أمامَنا، ومن ثمَّ تَحَكَّمَتْ إلى حدٍّ ما بِمُقارَبَتِنا المُؤسَّسة على قصــديّة وجوديّة تتمفصَلُ تبعاً لِمنهجِنا في هذا البَحث بينَ دور القارِئ – الوســيط الوجــوديّ، ودور القارئ – الخالِق المُنتِج، وها هي ذي هذهِ المراحِل التي نُشير إليها:

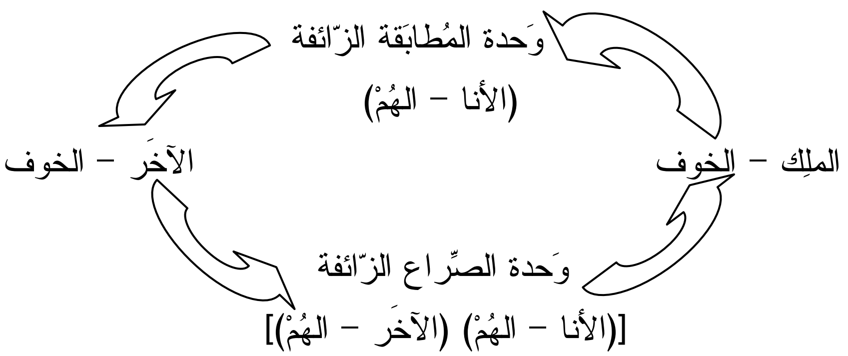
1– انبساط الفعاليّات النفعيّةلإدارة الصِّراع في ضوء الحُضــور المُلتــبِس لِلمُشــكلة النَّقديّة.

2– التَّمويه بِمُطابَقة أساليب الأنا – الهُمْ من خلال طُغيان الــوَلاء لِسُــلطة الإلحــاق بوصفِها يقين القُوّة والانتصار.

3– التَّمويه بِالمُبادَرة الأصيلة من خلال التَّمركُز الصَّوتيّ حولَ فعاليّة الأنــا – الهُــمْ الزّائفة.

4–زيَغان المُطابَقة الزّائفة، من خلال حُضور الأعداء الآخَر – الخوف، ذلكَ بما هُمْ تناقضٌ واختلاف يُمزِّق وَحدتها من الدّاخل، ويفتتِحُ المُباعَدة نحو المجهول.

5- انبساط وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ) (الآخَر – الهُمْ)].
6- التَّمويه بِالمُبادَرة الأصيلة من خلال إدارة الصِّراع في مُواجَهة الآخَر – الهُمْ.
7- حُضور الملِك – الخوف.
8- تعميق حُضور الآخَر – الهُمْ بتثبيت الخوف من خلال حُضور الملِك.
9- زيَغان مُطابَقة وَحدة الصِّراع الزّائفة بِفعل حُضور الملِك – الخوف، وتأكيد افتتاح المُباعَدة نحو المجهول.
10- التَّمويه بِمُطابَقة أساليب الأنية – الهُوَ الملِك الأصيلة.
11- تثبيت غِياب أساليب الأنية – الهُوَ الأصيلة، وهذا ما يُمثِّله الشَّكل التَّوضيحيّ الآتي:



الشّكل (15)

12- التباس مُباعَدة (التَّمفصُل – الفَجوة – الجَمال هُنا)، من خلال الإيحاء بِمُبادَرة الوجود الحقيقيّ، بفعل التَّمويه النّاجِم عن أقنعة الوجود الزّائف.
13- تحرير شحنات التَّشظّي الجَماليّ الخَلّاق وِفْقَ حركيّة التَّمفصُل بينَ محوري التَّركيب والاستبدال التي تنبسِط بينَ علاقة التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة، والتَّمويه بِعلاقة الاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصَّريحة.
14- بسط السُّؤال الشّاغِل (المُهيمِن) في بُؤرة التَّمفصُل الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفعل الهِجرة – الانزياح هُنا بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثاني (عالَم المجاز). وهذا السُّؤال الشّاغِل هو: مُتخيَّل المكاسِب من خلال نفعيّة إدارة الصِّراع نحو المجهول.
15- حُضور السُّؤال الشّاغِل يُحضِر السُّؤال المسكوت عنه (اللّامقول)، الذي هو: جدَليّة المُثقَّف – السُّلطة من خلال نفعيّة إدارة الصِّراع نحو المجهول.
16- التَّعبير عن الوجود العامّ من خلال تأسيس صوت الشَّعب بينَ سُؤالين: أوَّلهما السُّؤال الشّاغِل بما ينطوي عليه من وجود زائف، ومن إيحاء بالأصالة بتمويه ذلكَ

الوجود الزّائف بالأقنعة. وهو الأمر الذي ينبسِط من خلال تثبيت تراتبيّة السُّلطة، وطُغيان الوَلاء من خلال وصوليّة اللاّفِعل، وفُقدان الفَرادة والخصوصيّة. وثاني هذين السُّؤالين المُؤسِّسَين لِصوت الشَّعب هو السُّؤال المسكوت عنه، بوصفِه هُنا استحضاراً جوهريّاً لِلمُشكلة النَّقديّة التي تختبِر علاقة الشّاعر بمُحيطه البيئيّ – القَبَليّ بِوَجْهٍ عامّ، وتنطوي في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا بِوَجْهٍ خاصّ على سُؤالٍ وجوديّ – جدَليّ حول علاقة المُثقَّف – السُّلطة.

17- انبساط زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ بوصفِها هُنا مُستوىً وجوديّاً – جَماليّاً أعلى التباساً وزيَغاناً وتمويهاً، ينهَضُ على خُصوصيّة واختلاف مُميِّز مصدَرُه تمفصُل الفجوة – المُباعَدة بينَ الوجود الزّائف، والإيحاء بِالوجود الأصيل. وهذا ما يُمكِنُ توضيحُهُ من خلال الجدول الآتي:

الوجود الزّائف	**أقنعة الوجود الزّائف (التَّمويه بالوجود الأصيل)**
– وَحدة الصِّراع الزّائفة [(الأنا – الهُمْ)(الآخَر – الهُمْ)]. – وَحدة المُطابَقة الزّائفة (الأنا – الهُمْ).	– التَّمويه بِالمُبادَرة الأصيلة من خلال التَّمركُز الصَّوتيّ حولَ فَعاليّة الأنا – الهُمْ الزّائفة. – التَّمويه بِالمُبادَرة الأصيلة من خلال إدارة الصِّراع في مواجهة الآخَر – الهُمْ. – التَّمويه بِمُطابَقة أساليب الأنية – الهُوَ الملِك الأصيلة.
حُضور الخوف (حِسّ الافتراس)	التَّمويه بِحُضور القلَق (حِسّ الفروسيّة)
صيَغ الوجود العيانيّ – اليوميّ المَعيش لِلهُنا (الرّيبة وحُبّ الاطّلاع والقيل والقال)	التَّمويه بِضُروب التَّقوُّم الكشفيّ – الكيانيّ لِلهُنا (الوجدان والفَهم والكَلام)
إخضاع الموجودات لِلسِّياق الأداتيّ التَّرابُطيّ (الوسائليّ) تحت اليد (القُرب الفاني)	التَّمويه بنزع الأُلفة (البُعد الخالِد)
الزّمانيّة الخَطِّيّة الزّائفة (الهُروب نحو المجهول)	التَّمويه بِالزَّمانيّة الاستباقيّة الأصيلة (مُلاقَاة المجهول آتياً من الأمام)

الجَدول (7)

18- تعليق مُحصِّلة البَحث في زمانيّة العُلُوّ الثُّنائيّ هُنا، بما هو بحثٌ في التباس المُتخيَّل نحو المجهول (ما بعد الحَدس)، ذلكَ بوصفِه ماهيّة غير مُكتمِلة تنطوي على حُدوسٍ مفتوحة، ستُغذّيها بِاستمرار الحركيّة المُتشظّيّة – المُتوتِّرة للتَّمفصُل في الصِّراع داخل عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة هُنا.

خامساً: محصِّلة تأويلنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفعل الهِجرة – الانزياح هُنا:

لَمَّا كانَ تأويلُنا الجدَليّ – الأُنطولوجيّ قد انتقلَ وِفْقَ أُسُسِهِ النَّظريّة من تفسير المدلوليّة بناءً على المُستوى السّيميوطيقيّ التَّجريديّ لِلُّغة، إلى تفسير المدلوليّة بالتَّجذُّر في قلب فعاليّة الوجود، ذلكَ من خلال مُلاقاة الآنيّة لِعالِمها بوصفِه ذاتَهُ كيفيّة وُجودِها بينَ الأساليب العيانيّة – اليوميّة، والأساليب الكشفيّة – الكيانيّة، فإِنَّ عالَم الآنيّة– مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة هُنا بدا كأنَّه قد اقتصَرَ على ما يُوحي بِمُطابَقة كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل (مَجاز العالَم) بما ينطوي عليه من أساليب وجود زائفة في ظلّ ترميم غِياب أساليب الوجود الأصيلة ، بِالتَّمويه والإيحاء بها من خلال مُبادَرة اللاّمُبادَرة.

ولعلَّ هذه الكيفيّة في التَّمفصُل تعود أساساً إلى اختلال قاعدة التَّناسُب الطَّرديّ، من حيث إنَّ كفّة التَّفاعُل المُتبادَل قد مالَتْ لِمصلحة أساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) على حساب تراجُع فعاليّة المُخيِّلة. ولهذا السَّبب حضَرتْ المرجعيّة الوقائعيّة بقوّة في مُعادَلة عالَمين في عالَم واحد، في حين أنَّ الكيفيّات البصَريّة التي يُمكِنُ إرجاعُها إلى ماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثاني (عالَم المَجاز) قد انحسَرَتْ.

من هُنا، بَدَتِ البلاغةُ البصَريّة المُتعلِّقة بِكينونة الاستعارة فقيرةً من ناحية أُولى، وأميَل من ناحية ثانية إلى المَجازيّة المُرتبِطة بِمَجاز العالَم الوقائعيّ، خاصّةً في ضوء عالَم شِعريّ مُتمفصِل في الصِّراع الذي انبسَطَتْ وقائِعُهُ وأحداثُهُ تبعاً لِكيفيّات أشبه بِالبَيان العسكريّ – السِّياسيّ.

وانطلاقاً من ذلكَ، يُمكِنُ لنا أنْ نقول إنَّ فعاليّة الهِجرة في هذا العالَم الشِّعريّ المُنفتِح أمامَنا، قد بَدَتْ شبه مُعطَّلة؛ بِمعنى أنَّهُ يصعُبُ على المُؤوِّل توصيف الهِجرة هُنا إمّا بِإرجاعِها إلى المُستوى الجدَليّ – الأفقيّ (من الوقائعيّ إلى المُتخيَّل)، أو بِإرجاعها إلى المُستوى الجدَليّ – العموديّ (من الزّائف إلى الأصيل). ولا سيما في ضوء نفعيّةإدارة الصِّراع التي يطغى من خلالِها الوَلاء الخالِص لِسُلطة الإلحاق بوصفِها تُحقِّق مُطابَقة أساليب الأنا – الهَمْ الزّائفة من جانبٍ أوَّل، وفي ضوء التَّمويه من جانبٍ ثانٍ بِالمُبادَرة الأصيلة من

خلال أقنعة الوجود الزّائفة، التي تُثبِّتُ تراتبيّة سُلطة الإلحاق، وتبسطُ السُّؤالَ الشّاغِلَ (مُتخيَّل المكاسب) من خلال نفعيّة إدارة الصِّراع نحو المجهول، إلى جانب السُّؤال الغائِب المسكوت عنه (جدَليّة المُثقَّف – السُّلطة من خلال نفعيّة إدارة الصِّراع نحو المجهول).

وعلى هذا النَّحو، يبدو تمفصُل فِعل الهِجرة – الانزياح هُنا كأنَّهُ قد سَقَطَ فـي ميـادين اهتمامِهِ بينَ الوجود الزّائف من ناحية، وأقنعة الوجود الزّائف المُوحِيّة بالأصالة من ناحيـة أُخرى، بِصورةٍ ربّما أصبَحَ معها مِنَ الصَّعب على أيّ شُروعٍ أنْ يُنقِذَ مُباعَدَةَ الآنيّة– المُعلَّقة هُنا من غِياب الفَعاليّة والمُبادَرة. مع التَّذكير في هذا السِّياق بِأنَّ صفة الوجود الزّائف لا تُمثِّل في تحليلاتنا الجدَليّة – الأُنطولوجيّة حُكْمَ قيمة، أو مِعياراً أخلاقيّاً، كما سَبَقَ أنْ فصَّلنا مـن قَبْل، بِقدر ما هي تعبيرٌ وصفيّ عن كيفيّات بصَريّة تنطوي على صيغ وجوديّة عامّة.

لكنَّ ذلكَ لا يمنعُنا في نهاية هذه المُقارَبة من بسطِ تساؤُلِنا التَّنقيحيّ الأخير، الذي نتركُهُ مُعلَّقاً ومفتوحاً، مِثْلُهُ مِثل فجوة التباس هذا العالَم الشِّعريّ الذي كُنّا في مُحاوَرةٍ معه، وفَحوى تساؤلنا المُشار إليه: هل نقسو على الشّاعر المُهاجِر هُنا بوصفه آنيّة، أم نمنَحُهُ وِسامَ فَـرادةٍ واختلاف عن عوالِم المُعلَّقات الأُخرى، إذا وَصَفناه بِالقول إنَّهُ كانَ بِامتياز: عرّاب الوجـود الزّائف؟

نصّ مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة

1- آذَنَتْنَا بِبَيْنِهَا أَسْمَاءُ   رُبَّ ثَاوٍ يُمَلُّ مِنهُ الثَّوَاءُ

2- بَعْدَ عَهْدٍ لَهَا بِبُرْقَةَ شَمَّا   ءَ فَأَدْنَى دِيَارَهَا الخَلْصَاءُ

3- فَالْمُحَيَّاةُ فالصِّفَاحُ فَأَعنْنَا   قُ فِتَاقٍ فعَاذِبٌ فالوَفَاءُ

4- فرِيَاضُ القَطَا فَأَوْدِيَةُ الشُّرْ   بَبِ فالشُّعبتانِ فالأَبْلاءُ

5- لا أَرَى مَنْ عَهِدْتُ فِيها فَأَبْكِيْ   اليَوْمَ دَلْهاً ومَا يَحِيرُ البُكَاءُ

6- وَبِعَيْنَيْكَ أَوْقَدَتْ هِنْدٌ النَّا   رَ أخيراً تُلْوِي بِهَا الْعَلْيَاءُ

7- فَتَنَوَّرْتُ نَارَهَا مِنْ بَعِيْدٍ   بِخَزَازَي هَيْهَاتَ مِنْكَ الصِّلاءُ

8- أَوْقَدَتْها بَيْنَ العَقِيقِ فَشَخْصَـ   ـيْنِ بِعُودٍ كَمَا يَلُوحُ الضِّيَاءُ

9- غَيْرَ أَنِّي قَدْ أَسْتَعِيْنُ على الهَـ   ـمِّ إذَا خَفَّ بِالثَّوِيِّ النَّجَاءُ

10- بِزَفُوفٍ كأَنَّها هِقْلَةٌ أُ   مٌّ رِئَالٍ دَوِّيَّةٌ سَقْفَاءُ

11- آنَسَت نَبْأَةً وأَفْزَعَهَا القَنَّـ   ـاصُ عَصراً وقَدْ دَنَا الإِمْسَاءُ

12- فَتَرَى خَلْفَهَا مِنَ الرِّجْعِ والوَقْـ   ـعِ مِنِينَاً كأَنَّهُ إِهْبَاءُ

13- وَطِرَافاً مِنْ خَلْفِهِنَّ طِرَاقٌ   سَاقِطَاتٌ أَلْوَتْ بِهَا الصَّحْرَاءُ

14- أَتَلَهَّى بِهَا الهَوَاجِرَ إِذْ كُـ   ـلُّ ابنِ هَمٍّ بَلِيَّةٌ عَمْيَاءُ

15- وَأَتَانَا مِنَ الْحَوَادِثِ والأَنْـ   ـبَاءِ خَطْبُ نُعْنَى بِهِ ونُسَاءُ

16- أَنَّ إِخوَانَنَا الأَرَاقِمَ يَغْلُو   نَ عَلَيْنَا فِي قِيْلِهِمْ إِحْفَاءُ

17- يَخْلِطُونَ البَرِيءَ مِنَّا بِالذَّنْـ   ـبِ ولا يَنْفَعُ الخَلِيَّ الخِلاءُ

18- زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مَنْ ضَرَبَ العِيْـ   ـرَ مَوَالٍ لَنَا وأَنَّا الوَلاءُ

19- أَجْمَعُوا أَمْرَهم عَشَاء فَلَمَّا   أَصْبَحوا أَصْبَحَتْ لَهُمْ ضَوْضَاءُ

20- مِنْ مُنَاٍ ومِنْ مُجِيْبٍ ومِنْ تَصْـ   ـهَالِ خَيْلٍ خِلالَ ذَاكَ رُغَاءُ

21- أَيُّهَا النَّاطِقُ المُرَقِّشُ عنَّا   عِنْدَ عمْرٍو وَهَلْ لِذَاك بَقَاءُ

22- لا تَخَلْنَا عَلَى غَرَاتِكَ إِنَّا   قَبْلَ مَا قَدْ وَشَى بِنَا الأَعْدَاءُ

23- فَبَقِيْنَــا عَلَــى الشَّــنَاءَةِ تَنْمِيــ ـــنَا حُصُــــونٌ وَعِــــزَّةٌ قَعْسَـــاءُ

24- قَبْـلَ مَـا اليَـوْمِ بُيَّضَـتْ بعُيُـونِ النـّ ـــاسِ فِيَهــــا تَعَـــيُّطٌ وإبَـــاءُ

25 – وَكَـــأنَّ المَنُـــونَ تَـــرْدِي بِنَـــا أَرْ عَـــنَ جَوْنـــا يَنْجَـــابُ عَنْـــهُ العَمَـــاءُ

26- مُكْفَهِــرّاً عَلَــى الحَــوَادِثِ لا تَــرْ تُـــوْهُ لِلـــدَّهْرِ مُؤْيِـــدٌ صَـــمَّاءُ

27- إرَمِـــيٌّ بِمِثْلِـــه جَالَـــتْ الْخَيْــ ـــلُ وَيَـــأبَى لِخَصْـــمِهَا الإجْـــلاءُ

28- مَلِـكٌ مُقْسِـطٌ وأَفْضَـلُ مَـنْ يَمْـ ـــشِي وَمِـــنْ دُونِ مَـــا لَدَيْـــهِ الثَّنَـــاءُ

29- أَيَّمَـــا خُطَّـــةٍ أَرَدْتُـــم فَـــأَدُّو هَـــا إلَيْنَـــا تَمْشِـــي بِهَـــا الأَمْـــلاءُ

30- إنْ نَبَشْـتُم مَـا بـيْنَ مِلْحَـةَ فالصّـا قِـــبِ فِيـــه الأَمْـــوَاتُ والأَحْيَـــاءُ

31- أَو نَقَشْـتُمْ فَـالنَّقْشُ يَجْشُـمُهُ النّـا سُ وفِيْـــهِ الإسْـــقَامُ والإبْـــرَاءُ

32- أَوْ سَـكَتُّمْ عَنَّـا فَكُنَّـا كَمَـنْ أَغْمَـ ـــضَ عَيْنَـــاً فِـــي جَفْنِهَـــا الأَقْـــذَاءُ

33- أَوْ مَنَعْـتُمْ مَـا تُسْـأَلُونَ فَمَـنْ حُـدِّ ثْتمُـــوهُ لَـــهُ عَلَيْنَـــا العَـــلاءُ

34- هَـلْ عَلِمْـتُمْ أَيَّـامَ يُنْتَهَـبُ النَّـا سُ غِـــوَاراً لِكُـــلِّ حَـــيٍّ عُـــوَاءُ

35- إذْ رَفَعْنَـا الجِمَـالَ مِـنْ سَعْفَ البَحْـ رَيْـــنِ سَـــيْراً حَتّـــى نَهاهَـــا الحِسَـــاءُ

36- ثُـمَّ مِلْنَـا عَلَـى تَمِـيمٍ فَأَحْرَمْـ ـــنَا وفِينـــا بَنَـــاتُ قَـــومٍ إمَـــاءُ

37- لا يُقِـيْمُ العَزِيـزُ بالْبَلَـدِ السَّهْـ ـــلِ ولا يَنْفَـــعُ الـــذَّلِيْل النَّجَـــاءُ

38- لَـيْسَ يُنْجِـيُ الـذَّي يُوَائِـلُ مِنّـا رَأسُ طَـــــوْدٍ وَحَـــــرَّةٌ رَجْـــــلاءُ

39- مَلِــكٌ أَضْــرَعُ البَرِيّـــة لا يُـــو جَـــدُ فِيْهَـــا لِمَـــا لَدَيْـــهِ كِفَـــاءُ

40- كَتَكَـالِيفِ قَومِنَـا إذْ غَـزَا المُنْـ ذِرُ هَـــلْ نَحْـــنُ لابْـــنِ هِنْـــدٍ رِعَـــاءُ

41- مَـا أَصَـابُوا مِـنْ تَغْلِبِـيٍّ فَمَطْلُـو لٌ عَلَيْـــهِ إذَا أُصِـــيْبَ العَفَـــاءُ

42- إذْ أَحَـلَّ العَلَيْـاءَ قُبَّـةَ مَيْسُـو نَ فَـــأَدْنَى دِيَارِهـــا العَوْصَـــاءُ

43- فَتَـأوَّتْ لَـهُ قَرَاضِـبَةٌ مِـنْ كُـــلِّ حَـــيٍّ كَـــأَنَّهُمْ أَلْقَـــاءُ

44- فَهَـدَاهُمْ بِالأَسْـوَدَينِ وَأَمْـرُ اللّـ ـهِ بَلْـــغٌ تَشْـــقَى بِـــهِ الأَشْـــقِيَاءُ

45- إذْ تَمَنَّـونَهُمْ غُـرُوراً فَسَاقَتْـ ـــهُمْ إلَـــيْكُمْ أُمْنِيَّـــةٌ أَشْـــرَاءُ

46- لَـمْ يَغُـرُّوكُم غُـرورًا وَلَكِـن رَفَـــعَ الآلُ شَخْصَـــهُم والضَّـــحَاءُ

47- أَيُّهَــا النّــاطِقُ المبَلِّــغ عَنَّــا   عِنْــدَ عَمْــرو وَهَــلْ لِــذَاك انتِهَــاءُ

48- مَــنْ لَنَــا عِنْــدَهُ مِــنَ الخَيْــرِ آيَــا   تٌ ثَــلاثٌ فِي كُلِّهِــنَّ القَضَــاءُ

49- آيَــةٌ شَــارِقُ الشَّــقِيقَةِ إذْ جَــا   ءَتْ مَعَــدٌّ لِكُــلِّ حَــيٍّ لِــوَاءُ

50- حَــوْلَ قَـيْسٍ مُسْـتَلئِمِيْنَ بِكَـبْشٍ   قَرَظِــيٍّ كَأَنَّــهُ عَــبْلاءُ

51 – وَصِــتِّيتٍ مِــنَ العَوَاتِــكِ لا تَنْــ   ــهَاهُ إِلّــا مبْيَضَّــةٌ رَعْــلاءُ

52- فَرَدَدْنَــاهُمْ بِطَعْــنٍ كَمَــا يَخْــ   رُجُ مِــنْ خُرْبَــةِ المــزَادِ المَــاءُ

53- وَحَمَلنَــاهُم عَلَــى حَــزْمِ ثَهْــلا   نَ شِــلالاً ودُمِّــيَ الأَنْسَــاءُ

54- وَجَبَهْنَــاهُمْ بِطَعْــن كَمَــا تُنْــ   ــهَزُ فِي جَمَّــةِ الطَّــوِيِّ الــدِّلاءُ

55- وَفَعَلنــا بِهِــمْ كمَــا عَلِــمَ اللّــ   ــهُ وَمَــا إن لِلحَــائِنِين دِمَــاءُ

56 – ثُــمّ حُجْــراً أَعْــني ابــن أُمِّ قَطَــامٍ   وَلَــهُ فارِسِــيَّةٌ خَضْــرَاءُ

57- أَسَــدٌ فِي اللِّقَــاءِ وَرْدٌ هَمُــوسٌ   ورَبِيــعٌ إنْ شَــمَّرَتْ غَبْــرَاءُ

58- وَفَكَكْنــا غُــلَّ امْــرِىء القَــيْسِ عَنْــهُ   بَعْــدَ مَــا طَــالَ حَبْسُــهُ والعَنَــاءُ

59- وَمَــعَ الْجَــوْنِ جَــوْنِ آلِ بَــني الأو   سِ عَنُــودٌ كَأَنَّهَــا دَفْــوَاءُ

60- مَــا جَزِعْنَــا تَحْــتَ العَجَاجَــةِ إذْ وَلْــ   لُــوْا شِــلالاً وإِذْ تَلَظَّــى الصِّــلاءُ

61- وَأَقَــدْنَاهُ رَبَّ غَسَّــانَ بالمُنْــ   ــذِرِ كَرْهَــاً إذْ لا تُكَــالُ الــدِّمَاءُ

62- وَأَتَيْنَــاهُمْ بتِسْــعَةِ أَمْــلا   كٍ كِــرَامٍ أَسْــلابُهُمْ أَغْــلاءُ

63- وَوَلَــدْنَا عَمْــرو بْــنَ أُمِّ أُنَــاسٍ   مِــنْ قَرِيــبٍ لَمَّــا أَتَانــا الْحِيَــاء

64- مِثْلُهــا يُخْــرِجُ النَّصِــيحَة للقَــوْ   مِ فَــلاةٌ مِــنْ دُونِهَــا أَفْــلاءُ

65- فــاتْرُكُوا الطَّــيْخَ والتَّعَاشِــيَ وإمَّــا   تَتَعاشَــوا فَفِــي التَّعَاشِــي الــدَّاءُ

66- واذْكُــرُوا حِلْــفَ ذِي المَجَازَ ومَــا قَــدِّ   مَ فِيــهِ العُهُــودُ والكُفَــلاءُ

67- حَــذَرَ الْجَــوْرَ والتَّعَــدِّي وهَــلْ يَنْقُــ   ــضُ مَــا فِــي المَهَــارِقِ الأَهْــوَاءُ

68- واعْلَمُــوا أَنَّنَــا وإيَّــاكُمْ فِيــ   ــمَا اشْــتَرَطْنَا يَــوْمَ اخْتَلَفْنَــا سَــوَاءُ

69- عَنَنَــاً بَــاطِلاً وَظُلمــاً كَمَــا تُعْ   ــتَرُ عَــنْ حَجْــرَةِ الــرَّبِيضِ الظِّبَــاءُ

70- أَعَلَيْنــا جُنَــاحُ كِنْــدَةَ أَنْ يَغْــ   ــنَم غَــازِيهم وَمِنَّــا الْجَــزَاءُ

71- أَمْ عَلَينَـا جَـرَّى إِيَـاد كمَـا نِيْــ ـــطَ بِجَـوزِ المُحَمَّـلِ الأَعْبَـاءُ

72- لَـيْسَ مِنَّـا المُضَـرَّبُونَ ولا قَيْــ ـــسٌ ولا جَنْـدَلٌ ولا الْحَـذَّاءُ

73- أَمْ جَنَايَـا بَنِـي عَتِيْـقٍ فَمَـنْ يَغْـ ـــدِرْ فَإنّـا مِـنْ حَـرِبْهِمْ بُـرآءُ

74- وَثَمـانُونَ مِـنْ تَمِـيمٍ بِأَيْدِيـ ـــهِم رِمَـاحٌ صُـدُورُهُنَّ القَضَـاءُ

75- تَرَكُـوهُم مُلَحَّـبِينَ وآبُـوا بِنِهَـابٍ يَصَـمُّ مِنْهـا الْحُـدَاءُ

76- أَمْ عَلَيْنـا جَـرَّى حَنِيفَـةَ أَمْ مَـا جَمَّعَـتْ مِـن مُحَـارِبِ غَبْـرَاءُ

77- أَمْ عَلَينـا جَـرَّى قُضَـاعَةَ أَمْ لَيْــ ـــسَ عَلَيْنَـا فِيْمَـا جَنَـوا أَنْـدَاءُ

78 ثُـمَّ جَـاءوا يَسْـتَرْجِعُون فَلَـمْ تَـرْ جِـعْ لَهُـمْ شَـامَةٌ ولا زَهْـرَاءُ

79- لَـمْ يُحِلُّـوا بَـني رِزَاحِ بِبَرْقَـا ءِ نِطَـاعٍ لَهُـم عَلَـيْهِمْ دُعَـاءُ

80- ثُـمَّ فَـاءُوا مِـنْهُمْ بِقَاصِـمَةِ الظَّهْـ ـــرِ وَلا يَبْـرُدُ الغَلِيـلَ المَـاءُ

81- ثُـمَّ خَيْـلٌ مِـنْ بَعْـدِ ذَاكَ مَـعَ الغَـ ـــلاَّقِ لا رَأْفَـةٌ وَلا إبْقَـاءُ

82- وَهُـوَ الـرَّبُّ وَالشّـهِيدُ عَلَـى يَـوْ مِ الْحِيَـارَيْنِ والـبَلاَءُ بَـلاَءُ

الخاتمة

نتائج البَحث وتوصياته

يُمكِننا أنْ نقولَ في بداية هذه الخاتِمة إنَّ مُقارَبتنا التَّأويليّة لِعوالِم المُعلَّقات قد مثَّلتْ من ناحية أُولى اختباراً لِرُؤى البَحث النَّظريّة، وشكَّلتْ من ناحية ثانية استكمالاً لِتلكَ الرُّؤى من خلال التَّطبيق، ومن ثمَّ سنُجمِلُ تأسيساً على هذه الجدَليّة ما فصّلناه، ونطوي ما نشرناه بما يتضمّن نتائِج البَحث وتوصياته تبعاً للعناصر الآتية:

1- لعلَّ الخُطوة الأُولى التي انبنَتْ عليها قراءَتُنا في عوالِم المُعلَّقات قد انطلقتْ من فهمِنا لتلكَ العوالِم بوصفها تأسيساً جماليّاً – أُنطولوجيّاً لعوالِم ما قبل الإسلام بما هي بهذا المعنى تكثيف للوجود اللُّغويّ لعرب ذلكَ العصر، من خلال انفتاحِها المُنطوي على أساليب وجوديّة ومشروعات واختيارات وصراعات ومفاهيمَ وأفكارٍ وأسئلةِ مصيرٍ وموت، انبسَطتْ في كيفيّات بصَريّة مُتفاعِلة مع المُخيِّلة. ومن ثمَّ، فإنَّ مُقارَبتنا لها قد نهَضتْ على جدَليّة جادامر المُتَّصِلة بانصهار الآفاق بوصفِها في توجُّهاتنا تمفصُلاً تأويليّاً تتكامَلُ من خلاله قراءة الاسترداد بما هي قراءةٌ تحفَظُ النَّصّ – التُّراث، مع قراءة الارتياب بما هي قراءةٌ تُعيد إنتاج النَّصّ – التّراث، وذلكَ في وحدة تأويليّة امتلكتْ كما نعتقد الدّيناميكيّة المؤهَّلة لِمُواكَبة العالَم الجماليّ المُلتبِس، والمُتولِّد عن فِعل الهِجرة – الانزياح بما هو تمفصُل جدليّ بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوّل (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز)، أي بما هو في جوهره تمفصُل جماليّ أعلى وأكثَر تكثيفاً للالتباس من حُدود الاستجابة الوجوديّة وحدَها، من حيث إنَّه يتراكَب بينَ الوقائعيّ – الماهويّ من جهة، والماهويّ نحو المجهول من جهة ثانيّة.

وهكذا، تمفصَلتْ آليّاتُنا التّأويليّة تبعاً لهذه الرُّؤيّة بصورةٍ إجرائيّة تتجاوَز في القراءة دورَ الوَساطة بما هو بقاءٌ عند مُستوى التَّلقيّ السَّلبيّ القائل: إنَّ التَّأويل ليسَ شيئاً نفعله، لكنَّهُ شيءٌ نتركه يحصل، من دونِ أن نلغي في الوقت ذاته القاعدة الأُنطولوجيّة – الظّاهراتيّة التي ترى أنَّ فعل التَّأويل هو فعل توجُّه قصديّ نحو القصيدة ذاتِها فقط، بالشَّكل الذي يحمي القراءة من الإطاحة بالميادين الوجوديّة الأصيلة لفجوة الوجود الجديد شرخ المُعلَّقة هُنا. وهي المُعادلة التي حاولْنا بلوغها من خلال النَّظَر إلى فعاليّة تأويل فعل الهِجرة – الانزياح بوصفِه استجابة وجوديّة من الدَّرجة الثّالثة، تتمفصَل بينَ دور الوساطة من جهة أنَّهُ تأويل أُنطولوجيّ للانزياح، ودور الخَلق من جهة أنَّه في الوقتِ ذاتِهِ تأويل جدَليّ لِلأُنطولوجيا؛ أي بوصف هذا التَّمفصُل التَّأويليّ فعاليّة استجابة الخَلق الثّاني للمخلوق من قَبل، الذي يتوضَّح إجرائيّاً بينَ الكشف الظّاهراتيّ للوجود، والحَدس الوجوديّ، وما بَعد الحَدس (فوق الحَدس)، ذلكَ في

مُقارَبةٍ تتحرّك داخِل وَحدة الآنيّة– المُعلَّقة هُنا بوصفِها وَحدة المنطق البصَريّ المُموَّه والمُموِّه بينَ الحُضور والغِياب.

2– وقد كانَ منطَلَقُنا الأوَّل لتحقيق مُقارَبةٍ وفق هذه الكيفيّة، يكمُنُ في تطبيقنا للتّعليق بما هو إرجاء لآرائِنا ومَعارفِنا وأحكامِنا المُسبَقة، من حيث إنَّنا قد تحاشينا إلى حدٍّ بعيد من خلال هذا التَّعليق ليَّ عُنُق الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بإسقاطات ومعارِفَ وأحكام قسريّة خارجيّة غالباً، أو برؤىً اختزاليّة تنجمُ في بعض الأحيان عن تسلُّط بنيّة الفهم المُسبَقة بوصفِها تُتيحُ للمُؤوِّل أنْ يُثبِّتها بما هي تصوُّرات مُتاحة على ما يريد تأويلَه، وهي الآليّة التي تؤدّي إلى اختزال عمليّة فهم التُّراث من خلال طُغيان تلكَ الأحكام. مع العلم أنَّ فكرة تطبيق التّعليق ليكون أساساً مطلقاً في التَّأويل تبقى مسألةً غير مُمكِنة لاحتواء أيّ فهمٍ كان بوصفِه فعاليّة تأويل على مُسبَقاتٍ ما، والاعتراف بذلكَ هو ما يمنَحُ عمليّة التَّأويل قُوَّتها الحقيقيّة، ويفتح الطّريق واسعاً لتحاشي الأوهام الاعتباطيّة، وتنقيح التّوجُّهات المُسبَقة.

من هُنا، فقد استجابَتْ قراءَتنا لاقتراحِنا المُؤسَّس على ما سبَق، والقائل بوجود تمفصُل جدَليّ آخرَ بينَ الأحكام المُسبَقة بما هي أصل في بنيّة الفهم الوجوديّ، والتّعليق بما هو إرجاء لِتلكَ الأحكام. وهذا ما تمَّ من خلال التقاء ذلكَ مع توجُّهاتنا التأويليّة المُتعيِّنة في البُؤرة الجَدليّة لانصهار الآفاق، والتي انبسَطتْ في وحدة تأويل الاسترداد والارتياب المُتفصِلة بينَ دور الوساطة ودور الخَلق، الأمر الذي ساعَدنا على إنجاز أنماط مُتنوِّعة من المُقارَبات لعوالِم المُعلَّقات، تُحقِّقُ إلى حدٍّ ما طُموحَنا في بلوغ الخَلق الثّاني للمخلوق من قَبل. ولا سيما من خلال ما أتاحَتْهُ لنا الآليّات السّابقة من إمكانيّات جادّة لمُراجَعة وتنقيح الموروث الوجوديّ – الرَّمزيّ المُستقرّ في أعماق المُتخيَّل العربيّ العامّ بوصفِه تصوُّرات انفعاليّة – مُسبَقة تُعيد غالباً إنتاج ذلك الموروث التَّقليديّ خارج إطار الاختبار البصَريّ للتَّجربة الخارِجة في عوالِم المُعلَّقات، وهذا ما صادَرَ في مُعظم القراءات أيَّ شُروعٍ تأويليّ ساعٍ إلى مُلامَسة جوهر السُّؤال الشّاغِل (المُهيمن) في عالَم كُلّ مُعَّلقة على حدة.

3– وعلى هذا النَّحو، وجَّهَتْ العناصِر السّابقة فعلَنا التأويليّ في هذا البَحث تبعاً لآليّة سَبر المعالِم الحركيّة (حركيّة التَّمفصُل) للعلاقة المُعقَّدة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال، وذلكَ في أشكالِها الأربعة التي تنبسِط على امتداد عالَم النَّصّ المُنفتِح أمامَنا بوصفِها تُعيِّن هُويّة المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة الخاصّة بها، بما هي حَركيّة مُتنقِّلة داخِل وَحدة الآنيّة – المُعلَّقة هُنا؛ أي بوصفِها حركيّة غير مُتمركِزة، من حيث إنَّها لا تقوم على وحدات ثابتة

مُحدَّدة، بل على تشظٍّ ديناميكيّ غير قابِل للضَّبط المعياريّ النَّهائيّ بما هو مُتعلِّق أساساً بالفَعاليّة الحركيّة النِّسبيّة للمشهد البصَريّ بوصفِه حدَثاً مُلتبِساً وزائغاً ومُموَّهاً. وهو الفَهم الذي استفادَ جوهريّاً من اعتقاد ريكور أنَّ الجُملة تُمثِّل وَحدة الخِطاب الأساسيّة لكونِها وَحدة الحَدَث الفِعليّ الذي لا يُمكِن أنْ تُحقِّقه العلامة اللِّسانيّة؛ أي بوصفِها كُلّ غير قابل للتَّجزئة بما هي معنيّة بمفهوم المعنى (الفحوى)، والتي يُمكِنْ اختبارُها من خلال ما دعاه (علم الجملة).

غيرَ أنَّ حركيّة التَّمفصُل لمْ تقفْ في فهمِنا وفي تطبيقِنا عند حدود الجملة بحدٍّ ذاتها، إنَّما تحرَّكَتْ وِفْقَ الخُصوصيّة المَشهديّة لتجربة الخروج الوجوديّة – الجَماليّة المُنبسِطة أمامَنا، والمُتَجسِّدة في تشابُكٍ حرَكيّ مُتنقِّل، من حيث إنَّ البُؤرة المَشهديّة المقروءة قد تعَّينَتْ في كُلّ مرّة على نحوٍ ما، ومن ثمَّ، لمْ تكُنْ تلكَ الشبَكات – الشَّظايا المُنبسِطة في فجوة الالتباس بما هي فجوة انفتاح ومُباعَدة واختلاف، ذات وجهٍ واحد قابلٍ للتَّعيين المُحدَّد السَّاكن، لكنَّها تدفَعُنا من خلال حركيَّتها المُراوِغة والمُداوِرة إلى تلقُّف دلالاتَها المفتوحة باستمرار، من حيث إنَّ وَحدة القراءة المدروسة تحتمِل دائماً تنقيحاتٍ أو تأويلاتٍ مُتعدِّدةً قد تتعايش معاً في تمفصُلِها الجَدليّ – المُتشابِك في ضوء خصوصيّة عالَم كُلّ مُعلَّقة. وبهذا الشَّكل احتَفَظَتْ المُقارَبة بجوهرها النِّسبيّ – الاحتماليّ المُنسجِم أوَّلاً مع تأويلنا الأُنطولوجيّ – الظّاهراتيّ لتمفصُل الهِجرة – الانزياح، بما هو في الوقت ذاته تأويل جدَليّ مُضاعَف للأُنطولوجيا، وبوصفِه ثانياً يتقاطَع في عُمقه مع مفاهيم ما بعد حداثيّة.

ولعلَّنا قد استطَعْنا من خلال تطبيق حركيّة التَّمفصُل أنْ نوجِدَ كيفيّات إجرائيّة وتطبيقيّة لبعض المفاهيم الوجوديّة العامّة لدى هيدجر، ومن ذلك بسط آليّات تسمَح بترسيمٍ احتماليّ لفجوة التّوتُّر المُلتبِسة بينَ الموجود (الأرض) والوجود (العالَم)، ولا سيما في ظلّ جدَليّة (التحجُّب واللاّ تحجُّب). وهذه القراءة وسَّعتْ لنا مجال الرُّؤيّة من خلال القبض على طريقة تأويل عامّة تتمفصَل بينَ وصف ما هو مُعطى، وتخمين ما ليسَ مُعطىً، من حيث إنَّ تلكَ التَّوجُّهات قد جعلَتْنا نتجاوَز باطمئنان بعض الإشكاليّات النّقديّة التي شغَلَتْ كثيراً من الباحثين حولَ شِعر ما قبل الإسلام، مثل عدد الأبيات أو ترتيبها أو نسبَتِها أو روايتها. ومن ثمَّ، غاصَتْ حركيّة التَّمفصُل بوصفِها آليّة مُقارَبة في وَحدة التَّشظّي الجوهريّة لعالَم الآنيّة – المُعلَّقة هُنا، مُخلِّفةً وراءَها بما تنطوي عليه من فعاليّة ديناميكيّة تلكَ الأسئلة التي تبدو لنا سطحيّة إلى حدٍّ بعيد.

4- وبهذا الشَّكل، انبسَطَ منهَجُنا لِيكون مُحاولَةً لِتفعيل مجموعة من المفاهيم من خلال صهرِها وتحويلِها إلى آليّات للفَهم والقراءة والتَّأويل، مُعيداً صياغَتها ضمن مُخطَّط تصوُّريّ عامّ يتّصف بالمرونة والدّيناميكيّة، الأمر الذي سَمَحَ لنا بتخليص مفهوم الانزياح بوصفِه هِجرة من الأُسُس الميتافيزيقيّة التي حُوصِرَ بها في المنهجيّات الشَّكليّة، ذلكَ بالانتقال به من المُستوى العقليّ للقراءة إلى المُستوى الحَدسيّ، ومن الشَّكل المكانيّ إلى مركزيّة الزمان في الوجود، ومن المُحايَثة اللُّغويّة إلى المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة التي تُفسِّر الوجود بالوجود، ومن الدّلالة الصَّوتيّة – السَّمعيّة إلى الدّلالة البصَريّة، من حيث إنَّ هذه الأُسُس مكَّنتنا من عدم مُصادرَة خِبرة القراءة، أو إمكانيّات التَّجريب التي امتازَ بها عَملُنا الإجرائيّ في عوالِم المُعلَّقات، بصورةٍ تأسَّسَتْ فيها المُقارَبة آخذةً في حسبانِها ما تحظى به تلك القصائِد من اهتمامٍ دَرْسيّ عريض يعكس مكانتها التّاريخيّ والثّقافيّة في الوجدان العربيّ، وذلكَ بما هي في اعتقادنا فنٌّ لُغويٌّ خاصّ بوجود شعب تاريخيّ، من دونِ أنْ يعني هذا الفَهْمُ أنَّنا ننظرُ إليها بوصفِها موضوعات مُنعكِسة، أو بنى لُغويّة مُجرَّدة، بل بوصفِها عوالِمَ وجوديّة لها كينوناتِها التي تُجسِّدُ ذلكَ التَّفاعُلَ المُتبادل التَّأثير بينَ أساليب الوجود المُتنوِّعة (التَّوتُّر الوجوديّ) والمُخيِّلة. وهو التَّفسير الذي تأسَّستْ عليه عمليّة تقصّي فِعل الهِجرة – الانزياح في تلكَ العوالِم الشِّعريّة بناءً على تمفصُلِها الجَدليّ بينَ عالَم الجزيرة العربيّة المعيش قبلَ الإسلام، وعالَمها الماهويّ – المُتخيَّل مُنفتِحاً نحو المجهول؛ أي بوصفِها إحالةً جدليّة مُضاعَفة إلى نفسها تتمفصَل بينَ مرجعيَّتين وجوديَّتين من حيث إنَّ الوجود اللُّغويّ المجازيّ السّابق (العالَم الوقائعيّ)، قد اكتَنِفَ في انفتاحِها اللُّغوي الأكثَر تكثيفاً مَجازيّاً (العالَم المُتخيَّل الجديد).

ولعلَّ تأسيس الخِبرة في تأويلنا الجَدليّ – الأُنطولوجيّ للانزياح داخِل عوالِم المُعلَّقات على التَّجربة والحوار، وليس على البرهان النّهائيّ الحاسِم، هو الأمر الذي مكَّن مُقارَبتنا إلى حدٍّ بعيد، وكما نزعم، من الإفلات من أَسْرِ القراءات السّياقية – الانعكاسية من جانب أوّل، كما سَمَحَ لنا من جانب ثانٍ بالإفلات من قبضة المنهجيّات المُجرَّدة ، من حيث إنَّ تلك التَّوجهات قد خلَّصت المُعلَّقات من خطَر استهلاكها، إمّا من خلال مرجعّيات خارجيّة يتآكل في خِضمِّها الجَماليّ – الوجوديّ ، أو من خلال مُحايَثةٍ لُغويّة تلغي ذلك الجَماليّ – الوجوديّ لمصلحة هيكل لُغويّ فارغ.

5- وهكذا ، استطَعنا في تأويلنا الجَدليّ – الأُنطولوجيّ للانزياح في عوالِم المُعلَّقات أنْ نُطلِقَ القراءة الوجوديّة خارجَ محدوديّة المُقارَبات الإجرائيّة المُؤسَّسة على فهمٍ نظَريٍّ ضيِّق اختزَلَ سؤال الوجود في بُعْدِه الميتافيزيقيّ فحسب. وهو التَّوجُّه الذي طَغى على الدِّراسات الموسومة بالدِّراسات الوجوديّة التي يعود أوّل ظُهور لها إلى محاضرة ألقاها المُستشرِق الألمانيّ فالتر براونه في دمشق ، ونشَرتها مجلّة المعرفة السّوريّة عام1963 تحتَ عنوان: الوجوديّة في الجاهليّة. وهي القراءة التي تركتْ آثاراً جمّة على مجموعة من دارسي شِعر ما قبل الإسلام،على الرَّغم من كونِها قد افتقدتْ للعلاقة الزّمانيّة، أو للقرينة المكانيّة؛ إذ تجاهلتْ في موقفها الوجوديّ البنى الوقائعيّة (الطّبيعيّة والإجتماعيّة) المُكوِّنة لهذا الموقف.

وبِفعل هذه الإشكالية على وجه الخُصوص ، حاولَ النّاقد يوسف اليوسف أنْ يُزاوِجَ بينَ الوجوديّة بوصفِها سُؤالاً ميتافيزيقيّاً مُجرَّداً ، وما يعضُدُها حِسِّيّاً من خلال الأبعاد الاجتماعيّة والطّبيعيّة والحضاريّة . لكنَّ هذه المُحاوَلة بوصفِها نقداً للاتجاه الوجوديّ الذي يعزل الإنسان عن فعله الحضاريّ الواسع ، انطوَتْ على سوء فهمٍ معرفيّ للأنطولوجيا، ذلكَ من خلال فصل سؤال الوجود بما هو سُؤالٌ ميتافيزيقيّ عن كيفيّات الوجود العيانيّة- المعيشة ،وعزلِهِ داخل الفَهم المنطقيّ – التَّقليديّ للتَّفكير. من حيث إنَّ قراءَتَهُ قد استعانت لتحرير سُؤال الوجود من قبضة الاختزال والتَّجريد بِمفاهيمَ وآليّات نقدّية – منهجيّة من خارج الأُنطولوجيا، التي لو تمَّ تمثُّلها بِعمقٍ، بعدَ تعيينها في سِياقها الفِكريّ- الفلسفيّ المُجاوِز للميتافيزيقيا، الذي ينفتِح في بعض عناصره جوهريّاً على مفاهيم ما بعد حداثيّة أُسِّسَ بعضُها انطلاقاً منه ، لكانت تلكَ القراءة قادِرةً على تقديم الحلول الإجرائية اللاّزمة لِمُقارَبة شِعر ما قبل الإسلام.وهو الأمر الذي أبقى مُعظَمَ المُقارَبات الموسومة بالوجوديّة ،إنْ لْم نَقُلْ جميعَها، عند سطح الأُنطولوجيا ، مُكتفيةً بشكلٍ خاصّ بالاعتماد على المقولات الوجوديّة العامّة التي جرتْ على الألسنة ، من دون الغوص أو التَّعمُّق في الآفاق الفِكريّة – الجَماليّة للأنطولوجيا التي حرَّرتْ أسئلة الوجود من تجريدها الذِّهنيّ ، مُنْطَلِقَةً من أُسس ظاهراتيّة كرؤية الماهيّة ، أو ما يُدعى المعرفة الحَدسيّة ، من حيث إنَّها تنظُرُ إلى أسئلة الوجود، بما هي أسئلة ميتافيزيقيّة، في قصديَّتها الوجوديّة المُتحقِّقة من خلال خروج الموجود الإنسانيّ وتجربته وتجارته مع العالَم؛ أي من خلال مجموعة الأساليب المنبسطة بين الوجود العيانيّ- اليوميّ، والوجود الكشفيّ–الكيانيّ ، من حيث إنَّ وجود الآنيّة – المعلّقة هُنا هو ذاته مشروع الآنيّة هُناك في

كُلّ مرّة من مرّات انفتاح عالَمه الشِّعريّ الذي هاجَرَ إليه بوصفِه مرجعيتين في إحالة واحدة؛ أي بوصفِه عالَمين في عالم واحد مُشترَك تجاه ذاته ،ولدى الموجود القائِم ، ومعَ الغير.

وانطلاقاً من هذا، نستطيع أن نقول إنَّ أسباب القصور السّابقة قد حالَتْ دونَ محاولة استنباط أدوات منهجيّة مُلائمة لِمُقاربَة النُّصوص الشِّعريّة عامّةً ، والمُعلَّقات على نحوٍ خاصّ، بصورةٍ تحمي خُصوصيَّتها، إمّا مِنْ مُصادرَتِها بأفكارٍ مُسبَقة ، أو من اختزالها في مقولاتٍ تجريديّة كُبرى.

وهذا ما دفعَنا إلى السَّعي في هذا البَحث لإيجاد مجموعة من الأدوات المنهجيّة التي تُعيِّن القِراءة انطلاقاً من السِّياق الأُنطولوجيّ الفلسفيّ – الجَماليّ المُجاوِز لسياقات المنهجيّات العلميّة ذات الجذور الميتافيزيقية؛ أي المُجاوِز لميتافيزيقيا الحضور. وفي هذا الإطار، وجَدنا في تَأويلنا الجَدليّ–الأُنطولوجيّ لِلانزياح القُدرة والمساحة الغنيّة التي سمَحَتْ لنا بِمُعالَجَة الثَّغرات السّابقة من خلال اقتراح مفاهيم ، وتجريب آليّات منهجيّة مؤسَّسة على تفسيرنا للانزياح بوصفِه هِجرة جدَليّة – مُضاعَفَة تتمفصَل في فجوة الوجود الجديد.

6- ولعلَّ أهمّ الأبواب التي فتَحَها أمامنا هذا التّأويل، ترتبط بإيجاد حلول منهجيّة خاصّة بالإشكاليّة الأساسيّة في قراءة شعر ما قبل الإسلام، وهي الإشكالية التي دعاها أدونيس(المُشكلة النَّقديَّة)، واصفاً إيّاها بالقول إنّها المُشكلة الأكثر دِقَّة ، التي سعينا مِنْ خلال تحريضها إجرائيّاً إلى اختبار علاقة الشّاعر بمُحيطه البيئيّ – القَبَليّ، ولا سيما أنّنا في هذا السِّياق قد قُمْنَا من جهتنا بربط تلك المُشكلة معَ جدَليّة وجود الأنا – الهُمْ الزّائف، ووجود الأنية – الهُوَ الأصيل ، لتكونَ هذه الجَدليّة آليّةً إجرائيّة أُخرى، اعتَمَدْنا عليها لتقّصّي طبيعة تلكَ العلاقة في كُلِّ عالَمٍ من عوالِم المُعلَّقات بوصفِه مقام الآنيّة– المعلّقة هنا؛ أي بالصّورة التي نتجاوَزُ من خلالِها المُقارَبات النَّقديّة التي لم تُغادِر مُطلقاً مركزيّة الذّات بما هي الأنا المُفكِّر المُتيَقّن من هُوِيَّتِهِ من خلال تطابُقِ العقل والفِكر مع الوجود، من حيث إنَّ الذّات كانت بهذا المعنى تتمثَّلُ الموجودات بوصفِها وعياً يتحكَّم ويُحضِرُ العالَم موضوعيّاً. هذا من ناحية، وأمّا من ناحية أُخرى، فإنَّ الاختلاف بناءً على فهمٍ كهذا ينتقِلُ إلى داخِل الذّاتيّة ليُلغي مركزيَّتها،من خلال تجاوُز الوجود التَّقابليّ التَّقليديّ لثُنائيّة ذات و موضوع، أو لثنائيّة داخل وخارج، فتتباعَدُ الذّات بذلك عن نفسها بوصفِها قصديّة وجود في العالَم،ولا يتمُّ تأكيد الحقيقة بهذا المعنى من خلال المُطابَقة الميتافيزيقيّة المُطمئنَّة إلى ثُبوتِها الرّاسِخ، إنَّما من خلال انكشاف التّجربة المرئيّة الخارِجة التي تختَبِر علاقة التَّطابُق في سِياق ظاهريّ حسِّيّ مُتَّصل

بإظهار الموجود لنفسه من خلال وجوده في الكشف بما هو تأويل ينتقِل من فهم الذّات بوصفِها مركزاً، إلى فهم الآنيّة بوصفِها زمانيّة الوجود البصَريّ في العالَم . ومن ثمَّ ، فقد بُنيَ فهمُنا لعالَم الآنيّة– المعلّقة هُنا بوصفِه العالَم الذي هاجَرَتْ إليه الآنيّة – الشّاعر المُهاجِر مُتردِّدةً في اختياراتها الخاضِعة لآليّات التَّجاذُب والتّنافُر بما هي ناجِمة عن الصِّراع الجَدليّ– الوجوديّ في عالَم ما قبل الإسلام، والتي تحكَّمَ في تصريف كيفيّاتها البصَريّة المُختلفة تفاعُلُها المُتبادل التَّأثير مع المُخيِّلة، من حيث إنَّهُ تمَّ تثبيتُها ماهويّاً بتركيب المُستويين الأفقيّ والعموديّ للهِجرة–الانزياح تركيباً بصَريّاً وِفْقَ الكيفيّة التي تنبسِط من خلالها عناصر الاستبدال البصَريّ لأساليب الوجود (التَّوتُّر الوجوديّ) بين الوجود الزّائف والوجود الحقيقيّ.

7– وقد بدا لنا أنَّ علاقة الآنيّة –الشاعِر المُهاجِر مع الجسَد ، تُمثِّل إحدى أهمّ تجلِّيات ذلك التَّرابُط المُلتبِس الذي تنطوي عليه المُشكلة النَّقديّة بينَ الشّاعر ومُحيطه، من حيث إنَّ الأساليب الوجوديّة الحامِلة لتلك العلاقة تنفتِحُ في مقام الآنيّة – المُعلَّقة هُنا بصورة تتداخَلُ عُمقيّاً مع جدَليّة الأنا –الهُمْ والأنية–الهُوَ بوصفِها جدليّة القَبول (الهُروب) القائم على أساليب وجود زائفة (أمتلِكُ جِسماً) ،والرَّفض (المُواجهة) القائم على أساليب وجود أصيلة (أكونُ جسَداً).

ومفهومُنا في هذه القِراءة لم يفصلْ فعاليّة الجَسد عن فعاليّة الآنيّة، ولا سيما أنَّنا نُؤمِنُ في تأويلِنا الجَدليّ– الأُنطولوجيّ أنَّ الشِّعر نَمَط من الحياة المُرتبِطة بالجسَد، لأنَّ فِعل الهِجرة حركةٌ تتأسَّس على كون العَمل الإبداعيّ فعلاً مَعيشاً في أساسه، وعلى كون فضائيّة الجسد لا تتحقَّق إلاّ في الفِعل. وهو التَّأويل الذي بنيناه على ما يدعوه ريكور (المُبادَرة) التي رأينا معه أنَّ اللَّحم موقِعُها، بوصفِه فعاليّة وجود تُحرِّض حركة الهِجرة، وتتمفصَلُ فيها في الوقت ذاته. فالمُبادَرة بالمعنى الوجوديّ الواسِع هي أوَّل نموذج للبِداية التي تُعطي للأشياء مجرىً جديداً؛ أي بما هي على الصَّعيد الفرديّ تجربة الابتداء المُتحقِّقة من خلال القِيام بِالفعل.

8– وتأسيساً على كُلِّ ما سبَق، انطَوتِ استجابات المُعلَّقات لقِراءَتنا على اختلافاتٍ نوعيّة خاصّة ومُميِّزة. ذلكَ من خلال تفاعُلِها مع تفكيرٍ منهجيّ يسعى إلى مُقارَبة انزياحها من خلال فعاليّة تأويل تُسَيِّرُ مفهومَ الهجرة على مَسارات إجرائيّة مُتوازِية ومُتقاطِعة في آنٍ معاً. المسألة التي مكَّنَتْنا إلى حدٍّ بعيد من مُقارَبة بعض الجوانب المركزيّة في تلكَ العوالِم باستنطاق عددٍ من قضاياها الإشكاليّة انطلاقاً ممّا تُقدّمه لنا المُعلَّقات ذاتها من آفاقٍ أغْنَتِ المُقدِّمات النّظّرية والآليّات الإجرائيّة، واغْتَنَتْ بها في الوقت ذاته. وبهذه الصّورة أعَدْنا بناء

عالَم كُلّ مُعلَّقة على حدة، من حيث إنَّنا اختَبرنا فِعل الهِجرة – الانزياح اعتماداً على حركيّة التَّمفصُل بين المحورين، إمّا بكيفيّة تراتبيّة توحي للوهلة الأُولى بأنَّنا قد اعتمَدنا آليّات اختبار خطِّيَّة – سببيّة ذات أُسُس منطقيّة ميتافيزيقيّة، أو بكيفيّات عشوائيّة انطلَقَتْ من وسط المُعلَّقة المدروسة،أو من نهاياتها ، أو من إحدى بُؤرها البصَريّة المُنفتِحة أمامنا شبيهةً بحدثٍ يتكرَّر كلازِمَةٍ وجوديّة يُمكِنُ التَّعويل عليها في فِعل التَّأويل. وقد أفضَتْ جميع تلكَ المُقارَبات في نهاية المطاف إلى تلمُّس تلكَ الحركيّة المُتشظِّية الخاصّة بتمفصُل (الفجوة–المُباعَدة– الجَمال)، ذلك من خلال تعيين الملامح الاحتماليّة – العامة للعلاقة المُركَّبة بينَ المُطابَقة والاختلاف.

9- من هُنا، فإنَّ اتّكاء تأويلِنا الجَدليّ- الأنطولوجيّ لفِعل الهِجرة – الانزياح على حركيّة التَّمفصُل بوصفِها آليَّته الرَّئيسية لِسَبر واختبار عوالِم المُعلَّقات، هو الذي مكنّنا من مُقارَبة تلكَ العوالِم وِفْقَ جُملة من الخطوط المُتكامِلة نظريّاً وتطبيقيّاً، ابتداءً من البَحث في أساليب انكشاف الوجود في عالَم كُلِّ مُعلَّقة بما هي وحدة تحجُّب ولا تحجُّب (حضور وغياب)، وبكيفيَّة إجرائية تتقاطَعُ مع البَحث في كينونة الاستعارة بوصفها مجسِّدةً لبلاغة المشهد في ضوء جدَليَّة الموجود تحت اليد (الشّيئيّة) ونزع الأُلفة (انكسار الكلمة وأمانة الأداة)؛ أي بكيفيّةٍ تبحثُ في المَجازيّة بينَ العالَم الوقائعيّ السّابق (مَجاز العالَم)،والعالَم المُتَخيَّل الجديد (عالَم المَجاز). مروراً من خلال ذلك بمُقارَبة المُشكلة النَّقديّة في ضوء جدَليّة القَبول–الهُروب والرَّفض–المُواجَهة، من حيث إنَّ جميع تلك المسارات قد صبَّتْ في مسار اختبار البُعد الوجوديّ – الجَماليّ في ظلّ العلاقة القائمة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال ، وهو ما يتقاطع جوهريّاً في العُلُوّ الثُّنائيّ بما هو بحثٌ في التباس المُتخيَّل نحو المجهول؛ أي بما هو بحث في التَّثبيت الماهويّ لأساليب الوجود المُتفاعِلة مع المُخيِّلة باتّجاه امكاناتِها الأعلى قائِمةً في وجود ما بعد الفِعل وجوداً ماهوياً نحو المجهول. وهي الصّورة التي سمَحتْ لنا بتنقيح توجُّهاتنا التَّأويليّة الخاصّة بتراكُب فعل الهِجرة الجَدليّة المُضاعَفة، إذ استَطَعْنا إثْرَ ذلكَ أنْ نُوصِّفَ المُحصِّلة النِّهائيّة لموقف تلكَ الهِجرة – الانزياح في عالَم كُلِّ مُعلَّقة بينَ الهِجرة الجَدليّة – الأفقيّة والهِجرة الجَدليّة – العموديّة . من دونِ أنْ تعنيَ هذه الكيفيّة أنَّنا فصَمنا وحدة التَّمفصُل الجَدليّ المُضاعَف لِمقام الآنيّة – المعلّقة هُنا، بقدر ما كُنَّا نسعى من خلال ذلكَ إلى رسمٍ عامّ لأهمّ الملامِح المُميِّزة للفعاليّة الوجوديّة – الجَماليّة في عالم المُعلَّقة المدروسة.

10- وبهذا الشّكل، قُمْنا في نهاية مُقارَباتِنا النَّصيِّة ذات التَّنقيحات المُتراكِبة بِعنونة تلكَ المُقَارَبات، وتصنيف عوالِم المُعلَّقات تبعاً للنَّتائج النَّظَريَّة والتَّطبيقيَّة التي انتهينا إليها في كُلِّ

منها ، ذلكَ في بابيْن تطبيقيين ينطوي كُلٌّ منهما على سِماتٍ وعناصِرَ مُهيمِنة ومُتقاطِعة ، من حيث إنَّنا قد وضَعْنا في هذا الإطار البابَ الثّاني تحتَ عنوان(التباس التَّمفصُل والهجرة القلِقة)، في الوقت الذي وضَعنا فيه البابَ الثّالث تحتَ عنوان (سُلطة الإلحاق وزيَغان المُطابقة). لتكونَ قراءَتنُا النِّسبيّة – الاحتماليّة في عالَم كُلّ مُعلَّقة قد لامستْ بهذا المعنى الأُفق الوجوديّ – التُّراثيّ الخاصّ بها من جانبٍ، وانفتحتْ من جانبٍ آخَر على الأبعاد الوجوديّة – الجَماليّة العابِرة للعصور. وهو التَّمفصُل الذي طالَما كُنّا نطمَحُ إلى بُلوغهِ من خلال قراءةٍ يُمكِنُ توصيفُها بأنَّها قراءةٌ ليستْ سِياقيّة ولا نسَقيّة.

ولتبيان ذلكَ على نحوٍ مُقتضَب يُظهِر بعض الملامح العامّة التي انطَوتْ عليها المُقاربَة في عالَم كُلّ مُعلَّقة، نستطيع أنْ نُثَبِّتَ في هذا الموضِع الجداوِلَ التَوضيحيّة الآتية:

أ – الجدوَل (8):

عالَم الآنيّة – مُعلَّقة امرئ القيس هُنا **الالتباس الأعلى بينَ مَجازَيْن**	
<u>المُحايَثة الجَماليّة – الأنطولوجيّة</u> **(حركيّة التَّمفصُل)**	**التباس التَّمفصُل النّاجم عن الصِّلة المُعقّدة بينَ المحورين، مُنبسِطةً بينَ التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة وَالاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصّريحة، بوصفِها نوَسان ذلك العالم المُتوتِّر بينَ مجازَين نحو المجهول.**
السُّؤال الشّاغِل **(المُهيمِن)**	**صُعوبة القبض على السُّؤال الجوهريّ الشّاغِل، وذلكَ لصعوبة ترجيح تأويل على آخَر في ظلّ التَّمفصُل المُلتبِس بين كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل (مَجاز العالَم)، وماهيّة كشف المدلول المُتخيَّل الثّاني (عالَم المَجاز)**
السُّؤال المسكوت عنه **(الغائب اللاّ مقول)**	**الاحتفاظ بِحُرِّيّة المجهول؛ أي اليقين غير المُمكِن، أو الغائب غَير القابِل للإخضاع والتَّعيين.**
تأسيس صوت الشّعب	**وجود شعب تاريخيّ وجوداً مُضطَرِباً ومُلتبِساً بينَ سلطة التَّقاليد وحُلم التَّغيير.**
مُحصِّلة التّأويل الجدَليّ – الأنطولوجيّ لِفعل الهِجرة – الانزياح هُنا	**الهِجرة أُفقيّة أكثَر منها عموديّة، أو بمعنىً أدقّ، الميل للهِجرة الجدَليّة – الأُفُقيّة في ظَلّ التباس موقف الهِجرة الجدَلية – العموديّة**

ب– الجَدول (9):

عالَم الآنيّة – مُعلَّقة طرفة بن العبد هُنا مَتاهة التَّمفصُل وقلَق المُباعَدة نحو المجهول	
المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة (حركيّة التَّمفصُل)	تَمفصُل غير مُتمركِز تبعاً لِسلسة من الشَّبكات – الشَّظايا ذات الإيقاع المُراوِغ والمُداوِر بصورة تُشبه المتاهة الأُسلوبيّة المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، والتي تبسط حركيّة التَّمفصُل بينَ التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة وَالاختراق – المُباعَدة الصّريحة، بوصفِها حركيّة الاضطراب – المَتاهة هُنا.
السُّؤال الشَّاغِل (المُهيمِن)	قلَق التَّمفصُل في المُباعَدة نحو المجهول، بما هو في الوقت ذاته قلَق اللاّتمفصُل في المُطابَقة.
السُّؤال المسكوت عنه (الغائب اللاّ مقول)	حُضور الموت في السُّؤال الشّاغِل هو غياب أحضرَ الخُلود بوصفِه السُّؤال المسكوت عنه هُنا.
تأسيس صوت الشَّعب	(حُضور الموت – غياب الخلود) بما هو تمفصُل كيفيّات وجوديّة كُلِّيّة مُضطّربة لشعب تاريخيّ بينَ الخوف والقلَق في بيئة الجزيرة العربيّة القاسيّة قبلَ الإسلام.
مُحصِّلة التَّأويل الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفِعل الهِجرة – الانزياح هُنا	صُعوبة التَّمييز بينَ مستويي الهِجرة هُنا في ضوء انبساط شبكة من الشَّظايا الأُسلوبيّة المُتفاعِلة مع المُخيِّلة، والتي يُكتَنَفُ من خلالِها العالَم الوقائعيّ السّابق في العالَم المُتخيَّل الجديد ضمن حركيّة الاضطّراب – المَتاهة هُنا.

ج- الجَدول (10):

عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عنترة بن شدّاد هُنا مثُلَّث التَّمويه وقلَق اللاّتمفصُل في الجسَد	
<u>المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة</u> **(حركيّة التَّمفصُل)**	**يتشظّى الجماليّ بما هو انفتاح التَّمفصُل الجدليّ المُضاعَف للمُباعَدة – الفجوة هُنا في مُثلَّث التَّمويه ناجماً عن الحركيّة غير المُتمركِزة للعلاقة المُلتبِسة بينَ محوري التَّركيب والاستبدال.**
السُّؤال الشَّاغِل **(المُهيمِن)**	**قلَق اللاّتمفصُل في الجسَد المُتباعِد نحو المجهول.**
السُّؤال المسكوت عنه **(الغائب اللاّ مقول)**	**ما ينبسطُ بوصفِه قُرْباً – لا تحجُّباً يُحضِرُ معه غائباً بعيداً – مُتحجِّباً بإبقائه على بُعده وغيابه بما هو سُؤال الحُرِّيّة الجنسيّة المسكوت عنه.**
تأسيس صوت الشَّعب	**تتحرَّرُ بينَ السُّؤال الشّاغِل والسُّؤال المسكوت عنه كيفيّات وجود كُلِّيّة لشعبٍ تاريخيّ كانَ يُقلِقُهُ اللاّتمفصُل في الجسَد بينَ الفَناء والخلود في بيئة الجزيرة العربيّة غير المُستقرّة في ذلكَ العصر.**
مُحصّلة التَّأويل الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفِعل الهِجرة – الانزياح هُنا	**يزيغ تمفصُل فِعل الهِجرة – الانزياح بتأثير مُثلَّث التَّمويه الذي تتشابك أضلاعه بينَ كشف المدلول الوقائعيّ الأوَّل وماهيّة كشف المدلول المُتخَيَّل الثّاني.**

د- الجَدول (11):

عالَم الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا الهِجرة المقلوبة والتباس الهُويّة	
<u>المُحايثَة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة</u> (حركيّة التَّمفصُل)	تنقيح فهمِنا لحركيّة التَّمفصُل بالانتقال من تأويلِها بوصفِها علاقة تماهٍ – مُباعَدة مُضمَرة بينَ محور تركيب أميَل إلى الوقائعيّ، ومحور استبدال يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً أميَل إلى العيانيّ – اليوميّ الزّائف، إلى تأويلِها بوصفها علاقة اختراق مُضادّ – مُباعَدة صَريحة بينَ محور تركيب أميَل إلى الوقائعيّ، ومحور استبدال يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً أميَل إلى الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل.
السُّؤال الشّاغِل (المُهيمِن)	إنَّ حُضور الوقائعيّ هُنا بوصفِه مَجاز العالَم هو إحضارٌ لِلمُتخيَّل بوصفِه عالَم المَجاز. فَمَنْ يذهَب إلى الأرض بوصفِها قُرْباً من الفانين، يُموِّه بِمُطابقة الوقائعيّ المعيش، هو ذاتُهُ من يعلو نحو العالَم بوصفِه بُعداً يُقرِّبُهُ من الخالدين، الأمر الذي يفتَتِحُ الفجوة – المُباعَدة هُنا بينَ التَّحجُّب واللاّ تحجُّب نحوالمجهول مُنطويةً على سُؤال الهُويّة المُلتبِسة.
السُّؤال المسكوت عنه (الغائب اللاّ مقول)	مُتخيَّل التَّغيير.
تأسيس صوت الشَّعب	يبسط مُتخيَّل التَّغييركيفيّات بصَريّة كُلِّيّة لشعبٍ قلِق يتأسَّسُ صوتُهُ التّاريخيّ في هذا الشَّرْح بوصفِه فجوة التباس الهُويّة نحو المجهول.
مُحصِّلة التَّأويل الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفِعل الهِجرة – الانزياح هُنا	هِجرة جدَليّة – عموديّة، يميل فيها الموقف الدّاخليّ الذي يستبطِنه محور الاستبدال إلى الأصالة، أكثَر من كونِها هِجرة جدَليّة – أفقيّة؛ أي أكثَر من كونِها هِجرة من العالَم الوقائعيّ إلى العالَم المُتخيَّل.

هـــ – الجَدول (12):

عالَم الآنيّة – مُعلَّقة لَبيد بن ربيعة هُنا **مُتخيَّلُ اللاّ مُباعَدة ووَهْمُ الهِجرة في درجة الصِّفر**	
انبسَطَ تنقيحُنا لِفهم حركيّة التَّمفصُل في هذا العالَم على العكس ممّا رأيناه في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا. إذ انتقَلنا من تأويل تلكَ الحركيّة بوصفِها علاقة تماهٍ – مُباعَدة مُضمَرة بينَ محور تركيب أميَل إلى المُتخيَّل، ومحور استبدال يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً أميَل إلى الكشفيّ – الكيانيّ الأصيل، إلى تأويلها بوصفِها علاقة اختراق مُضادّ – مُباعَدة صَريحة بينَ محور تركيب أميَل إلى المُتخيَّل، ومحور استبدال يستبطِن موقفاً وجوديّاً داخليّاً أميَل إلى العيانيّ – اليوميّ الزَّائف.	**<u>المُحايثَة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة</u>** **(حركيّة التَّمفصُل)**
مُتخيَل اللاّمُباعَدة نحو المجهول من خلال السَّرد بينَ العبثيّة والقَدريّة.	**السُّؤال الشَّاغِل** **(المُهيمِن)**
يحضُر مُتخيَل اللاّ مُباعَدة من المجهول هُويّة الغائب اللاّمقول(الهُويّة المسكوت عنها) لِتُفتِّتَ وهَمَ المُطابَقة، فتزيغ وَحدتها، وتهزّ سُلطة الإلحاق، وهذا المسكوت عنه في فجوة الالتباس هُنا هو: سُؤال العَدالة.	**السُّؤال المسكوت عنه** **(الغائب اللاّ مقول)**
يتمفصلُ صوت الشَّعب بما هو الوجود الكُلِّيّ العامّ في هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا من خلال سردٍ يلتبِس بينَ الموقف العَبثيّ والموقف القدريّ، باسطاً في فجوة (التَّمفصُل – المُباعَدة – الجمال) وَحدة (السُّؤال الشّاغِل – السُّؤال المسكوت عنه).	**تأسيس صوت الشَّعب**
على العكس من مُحصِّلة الهِجرة في عالَم الآنيّة – مُعلَّقة زهير بن أبي سلمى هُنا تميل هذه المُحصِّلة هُنا إلى بسط المستوى الجدليّ – الأُفُقيّ (من الوقائعيّ إلى المُتخيَّل)، أكثَر من كونِها تميل إلى بسط المُستوى الجدَلي – العموديّ (من الأساليب البصَريّة الزّائفة إلى الأساليب البصَريّة الأصيلة).	**مُحصِّلة التَّأويل الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفِعل الهِجرة – الانزياح هُنا**

و- الجَدول (13):

عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا التَّمفصُل في الصِّراع والتباس الأقنعة	
<u>المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة</u> (حركيّة التَّمفصُل)	تنبسِط حركيّة التَّمفصُل تبعاً لِعلاقة محوري التَّركيب والاستبدال المُعقَّدة بينَ التَّماهي- المُباعَدة المُضمَرة والاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصّريحة.
السُّؤال الشَّاغِل (المُهيمِن)	سُؤال المصير المُتمفصِل في قلب مُباعَدة الصِّراع نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق.
السُّؤال المسكوت عنه (الغائب اللاّ مقول)	هو ذاتُهُ هُنا سُؤال المُشكلة النَّقديّة بينَ خُصوصيّة الموجود البشريّ وطابعه الجماعيّ؛ أي بينَ الإلحاق والاستقلاليّة. وبهذا المعنى هو سُؤال الفَرادة الشَّخصيّة في ضوء مُباعَدة الصِّراع نحو المجهول.
تأسيس صوت الشَّعب	يتأسَّس في هذا العالَم وجود عرَب ما قبَل الإسلام بوصفِهم المُتَمَفْصِلينَ في مُباعَدة الصِّراع الذي فرَضَتْهُ البيئة الطَّبيعيّة – القَبَليّة، بما هو صراعٌ نحو المجهول بينَ الخوف والقلَق. كما يتأسَّس وجود عرَب (الحاضِر الآن) بوصفِهم المُتَمَفْصِلينَ في كلّ ما يوحي بالتَّمركُز الصَّوتيّ المُطابِق، وبوصفِهم أيضاً المُغَيَّبينَ إلى حدٍّ بعيدٍ كُلَّ ما يُمكِن أنْ يبسط تلكَ المُباعَدة الوجوديّة الضَّوئيّة – الكشفيّة بما هي اختبار مفتوح لِلتَّجربة والحَدس والمُستقبَل.
مُحصِّلة التَّأويل الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفِعل الهِجرة – الانزياح هُنا	يصعُب ترسيم عالَم الهِجرة الجدليّة المُضاعَفة بين المُستويين الأُفُقيّ والعموديّ، بسبب قدرة هذا العالَم على التَّمويه اللاّهِجرة من خلال الحُضور الطّاغي – المُباشر لِسلطة الإلحاق بالتَّمركز الصَّوتي المُتَمَحْوِر حولَ يقين القُوّة والانتصار، بما هو يقين مُطابِق لأساليب الأنا – الهُمْ الوقائعيّة الزّائفة.

ي- الجَدول (14):

عالَم الآنيّة – مُعلَّقة الحارِث بن حِلِّزة هُنا طُغيان الولاء وأقنعة الوجود الزّائف	
<u>المُحايَثة الجَماليّة – الأُنطولوجيّة</u> (حركيّة التَّمفصُل)	تنبسِط حركيّة التَّمفصُل تبعاً لِعلاقة محوري التَّركيب والاستبدال المُعقَّدة بينَ التَّماهي – المُباعَدة المُضمَرة والتَّمويه بـِ الاختراق المُضادّ – المُباعَدة الصّريحة.
السُّؤال الشّاغِل (المُهيمِن)	مُتخيَّل المَكاسِب من خلال نفعيَّة إدارة الصِّراع نحو المجهول.
السُّؤال المسكوت عنه (الغائب اللاّ مقول)	جدليّة المُثقَّف – السُّلطة من خلال نفعيّة إدارة الصِّراع نحو المجهول.
تأسيس صوت الشَّعب	التَّعبير عن الوجود الكُلِّيّ العامّ للشَّعب من خلال تأسيس صوتِهِ بينَ أساليب الوجود الزّائفة، والإيحاء بالأصالة من خلال تمويه تلكَ الأساليب الزّائفة بالأقنعة. إذ يختلف هذا العالَم المُنفتِح أمامَنا عن عالَم الآنيّة – مُعلَّقة عمرو بن كلثوم هُنا الذي انبسطَتْ فيه الكيفيّات البصَريّة لوجود الأنية – الهُوَ الأصيلة، في حين أنَّه تمَّ تثبيتُ غياب تلكَ الكيفيّات هُنا من خلال التَّمويه بِمُطابَقة أساليب الأنية – الهُوَ الملِك الأصيلة. غير أنَّ هذا التَّعبير البصَريّ عن الوجود العامّ في هذا العالَم من خلال تمفصُل الوجود الزّائف – التَّمويه بالوجود الأصيل، هو في الوقت ذاته استحضارٌ جوهريّ لِلمشكلة النَقديّة التي تختبر علاقة الشّاعر بمُحيطه بوجهٍ عامّ، وتستنطِقُ في هذا الميدان على وجه الخصوص سؤالاً جدليّاً – وجوديّاً هو علاقة المُثقَّف – السلطة.
مُحصِّلة التَّأويل الجدَليّ – الأُنطولوجيّ لِفعِل الهِجرة – الانزياح هُنا	بَدا فِعل الهِجرة – الانزياح هُنا شبه مُعَطَّل؛ إذ يصعب علينا إحالته إلى المستوى الجدَليّ – الأفقيّ، أو المُستوى الجدَليّ – العموديّ. ولا سيما في ظلّ نفعيّة إدارة الصِّراع نحو المجهول، بما هي تمفصُل مُلتبِس بينَ أساليب الوجود الزّائفة، والتَّمويه بِالمُبادَرة الأصيلة من خلال أقنعة تلكَ الأساليب الزّائفة.

7. وبناءً على النَّتائج السَّابقة، نستطيع أن نقول في إطار الأفق المعرفيّ العامّ إنَّ ما دعوناه حركيّة التَّمفصُل بوصفِها جوهرَ تأويلِنا الجَدليّ – الأُنطولوجيّ لِفِعل الهِجرة – الانزياح، وبما هي في الوقت ذاتِهِ آليّة اختبار ومُقارَبة لِلأساليب الوجوديّة – الجَماليّة المُتمفصِلة في عوالِم الشِّعر بينَ التّماهي – المُباعَدة المُضمَرة، التي تنطوي على التباسٍ وزيَغانٍ ناجِمٍ عن التَّمويه بتضييق فجوة التَّوتُّر التي يُديمُها الانزياح بينَ الوجود والموجود، وَالاختراق المُضادّ– المُباعَدة الصَّريحة، التي تنطوي على التباسٍ وزيَغانٍ ناجِمٍ عن التَّمويه بتوسيع فجوة التَّوتُّر التي يُديمُها الانزياح بين الوجود والموجود، فإنَّ هذه الآليّة تُمثِّل في زَعمنا مشروعاً غنيّاً قابلاً لِلتَّطوير والتَّعميق، من حيث إنَّهُ يُمكِنُ أنْ يتمَّ توظيفُها بناءً على هذا التَّوجُّه لِتكونَ آليّةً إجرائيّةً لِتحليل الوجود في أكثَر مِنْ مِضمار معرفيّ، ومِنْ أكثَر من زاوية. ومن ذلكَ ما تُقدِّمه لنا على وجه الخُصوص مِنْ إمكانيّات واسِعة لمُراجَعة وجودِنا في أُفُقِهِ التّاريخيّ على جميع المُستويات.

وانطلاقاً من هذا المشروع – الامكانيّة، يُمكِنُنا أن نقول إنَّ اقتراحَ الهِجرة– الانزياح بما يُشكِّلُهُ من فضاءٍ نظَريّ وتطبيقيّ على رقعة مفهوميّة وإجرائيّة مُترامِية الأطراف، يُمثِّلُ لنا نقلة مُغامِرة وحذِرة من جهةٍ أُولى، وأمّا من جهةٍ ثانية، فهو يُمثِّلُ بما يتأسَّس عليه وما يُؤوِّله، نقلةً طموحة، لا بِذاتِها فحسب، بل بوصفِها إمكانيّة انفتاح دائمة على آفاقٍ رحبة ما زالتْ قادرةً على تحفيز الأسئلة . من حيث إنَّ فِعل مُقارَبَةَ الشِّعر بما هو بهذا المعنى فعلٌ مُتجدِّد ولانهائيّ، فإنّه يرتبطُ جوهريّاً بِمجموعة من الحقول المعرفيّة العامّة، خاصّةً إذا كُنّا نؤمِن تبعاً لأُسُس فَهمِنا أنَّ العلاقة بينَ سُؤال الشِّعر وسؤال الوجود علاقة عُضويّة بما هِيَ علاقةُ تماهٍ وجدَل وتحفيز مُتبادَل يصهَر السُّؤالين معاً في سُؤال الجَمال الذي لا يُمكِنُ استنفادُهُ.

ولذلكَ، تبدو لنا توجُّهاتنا التّأويليّة المُتراكِبة في هذا العَمل، توجُّهات قابِلةً لِلمُراجَعة الجادّة، ولِلتَّنقيح المُستمرّ الدَّؤوب. ولا سيما في ضوء انفتاحِها على تلكَ الحاضِنة الفكريّة كما ذكَرنا، المسألةُ التي تعني أنَّنا ما زلنا في طور التَّجريب النَّظريّ والتَّطبيقيّ بوصفِه عَملاً لا يكتمِل، لِنبقى بناءً على جميع الاستراتيجيّات السَّابقة على الطّريق هناك: مُنشغِلينَ بِتحريض المُبادَرة لِلاهتمام بِاختبار حركيّة التَّمفصُل بينَ المُطابَقة والاختلاف.

ثبت المَصادِر والمَراجِع

1- **إبراهيم، عبد الله، وسعيد الغانميّ وعواد علي:** *معرفة الآخر- مدخل إلى المناهج النَّقديّة الحديثة* (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1، حزيران 1990).

2- **أحمد، إبراهيم:** *إشكالية الوجود والتِّقنيّة عند مارتن هيدجر* (الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت – لبنان: الدّار العربية للعلوم – ناشرون، ط$_1$، 1427هـ –2006 م).

3- **أحمد، عبد الفتّاح محمّد:** *المنهج الأسطوريّ في تفسير الشِّعر الجاهليّ- دراسة نقديّة* (بيروت – لبنان: دار المناهل للطِّباعة والنَّشر والتوزيع، ط$_1$، 1408هـ – 1987 م).

4- **أدونيس:** أ- *الشِّعريّة العربيّة- مُحاضرات أُلقِيَتْ في الكوليج دو فرانس، باريس، أيار 1984* (بيروت- لبنان: دار الآداب، ط$_2$، 1989).

ب- *كلام البدايات* (بيروت – لبنان: دار الآداب، ط$_1$، 1989).

ج- *مُقدِّمة للشِّعر العربيّ* (بيروت – لبنان: دار العودة، ط$_3$، 1979).

5- **الأسد، د. ناصر الدين:** *مصادر الشِّعر الجاهليّ وقيمتها التّاريخيّة* (القاهرة – مصر: دار المعارف، ط$_5$، 1978).

6- **الأنباري، أبو بكر محمّد بن القاسم:** *شرح القصائد السَّبع الطِّوال الجاهليّات*، تحقيق وتعليق: عبد السَّلام محمّد هارون (القاهرة – مصر: دار المعارف – ذخائر العرب – 35، ط$_5$، [د.ت]).

7- **إيغلتون، تيري:** *نظريَّة الأدَب* – مدخل، ترجمة: ثائر ديب (دمشق – سورية: دار المدى للثّقافة والنَّشر، ط$_1$، 2006).

8- **إيلور، رونالد:** *مدخل إلى اللِّسانيات*، ترجمة: بدر الدِّين القاسم (دمشق – سورية: منشورات وزارة التَّعليم العالي، 1980).

9- **بدوي، د. عبد الرحمن:**

أ- *دراسات في الفلسفة الوجوديّة* (بيروت – لبنان: دار الثَّقافة، ط$_3$، 1973).

ب- *موسوعة الفلسفة* (بيروت – لبنان: المؤسَّسة العربيّة للدِّراسات والنَّشر، ط$_1$، 1984).

10- **بلوحي، د. محمد:** *آليَّات الخطاب النَّقديّ العربيّ الحديث في مُقارَبة الشِّعر الجاهليّ- بحث في تجلِّيات القِراءات السِّياقية* (دمشق – سورية: منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، 2004).

11- **بنعبد العالي، عبد السَّلام:** *أُسُس الفكر الفلسفيّ المُعاصِر- مُجاوَزة الميتافيزيقا* (الدّار البيضاء – المغرب: دار توبقال – ضمن سلسلة المعرفة الثَّقافيّة، ط$_2$، 2000).

12- **بومسهولي، عبد العزيز:** *الشِّعر والتَّأويل- قراءة في شعر أدونيس* (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: إفريقيا الشَّرق، 1998).

13- **تادييه، جان إيف:** *النَّقد الأدبيّ في القرن العشرين*، ترجمة: قاسم المقداد (دمشق – سورية: منشورات وزارة الثقافة – المعهد العالي للفنون المسرحيّة، 1993).

14- **التَّبريزيّ، أبو زكريا يحيى بن علي:** *شرح القصائد العشر*، ضبَطَهُ وصحَّحَهُ: أ.عبد السَّلام الحوفي (بيروت – لبنان: دار الكتب العلميّة، ط$_1$، 1405هـ – 1985م).

15- **تشاندلر، دانيال:** *أُسُس السّيميائيّة*، ترجمة: د.طلال وهبه (بيروت – لبنان: المُنظَّمة العربية لِلتَّرجمة، ط$_1$، تشرين الأوَّل 2008).

16- **تودوروف، تزفتيان:** *الشِّعريّة*، ترجمة: شكري المنجوت ورجاء بن سلامة (الدّار البيضاء – المغرب: دار توبقال ، ط$_2$، 1990).

17- **توفيق، د.سعيد:**

أ- *الخبرة الجماليّة- دراسة في فلسفة الجَمال الظّاهراتيّة* (بيروت – لبنان: المؤسَّسة الجامعيّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط$_1$، 1992).

ب- *في ماهيّة اللُّغة وفلسفة التَّأويل* (بيروت –لبنان: مجد المُؤسَّسة الجامعيّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط$_1$، 1423 هـ – 2002 م).

18- **ثامبرانو، ماريا:** *الفلسفة والشِّعر*، ترجمة: محمَّد البخاريّ بن سيّد المُختار وَ د.كارلوس بارونا ناربيون (بيروت – لبنان: دار الرُّوّاد، ط$_1$، 2005).

19- **جادامر، هانز جيورج:**
أ- *تجلّي الجَميل ومقالات أخرى*، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشروح: د.سعيد توفيق (القاهرة - مصر: المجلس الأعلى للثَّقافة - المشروع القوميّ للتَّرجمة، 1997).
ب- *الحقيقة والمنهج*- الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة: د.حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجَعَهُ عن الألمانيّة: د.جورج كتوّره (طرابلس - الجماهيريّة العُظمى، ط$_1$، آذار 2007).
20- **جاكبسون**، *رومان: قضايا الشِّعرية*، ترجمة: محمّد الولي ومبارك حنون (الدّار البيضاء -المغرب: دار توبقال - ضمن سلسلة المعرفة الأدبيّة، ط$_1$، 1988).
21- **جعفر، د.صفاء عبد السَّلام:** *أنطولوجيا اللُّغة عند هيدجر- دراسة فلسفيّة في قصيدة "شتيفان جئورجه" "الكلمة"* (الإسكندريّة - مصر: دار الوفاء لِدُنيا الطِّباعة والنَّشر، ط$_1$، 2002).
22- **جفرسون، آن، وديفيد روبي:** *النَّظريّة الأدبيّة المُعاصِرة- تقديم مقارن*، ترجمة: سمير مسعود (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثَّقافة، 1992).
23- **حسين، د.طه:** *في الأدب الجاهليّ* (القاهرة - مصر: دار المعارف، ط$_2$، [د.ت]).
24- **خليف، يوسف:** *دراسات في الشِّعر الجاهليّ* (القاهرة - مصر :مكتبة غريب، 1981).
25- **خنسة، وفيق:** *الآفاق القصيّة- دراسة في المُعلَّقات* (اللاذقية - سورية: دار نون للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط$_1$، 1997).
26- **داستور، فرانسواز:** *هيدجر والسُّؤال عن الزَّمان*، ترجمة: د.سامي أدهم (بيروت - لبنان: مجد المُؤسَّسة الجامعيّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع،ط$_2$، 1423هـ - 2002م).
27- **دوسوسير، فردينان:** *مُحاضرات في الألسنيّة العامّة*، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النّصر (جونيه - لبنان: دار نعمان للثَّقافة، 1984).
28- **دولوز، جيل:** *المعرفة والسُّلطة- مدخل لقراءة فوكو*، ترجمة: سالم يفوت (الدّار البيضاء- المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط$_1$، 1987).
29- **أبو ديب، د. كمال:**
أ- *الرُّؤى المُقنَّعة- نحو منهج بِنيويّ في دراسة الشِّعر الجاهليّ* (القاهرة مصر: الهيئة العامّة للكتاب، 1986).
ب- *في الشِّعريّة* (بيروت - لبنان: مُؤسَّسة الأبحاث العربيّة، ط$_1$، 1987).

30- **الروبي، د.إلفت كمال:** *نظرية الشعر عند الفلاسفة المُسلمين* (بيروت – لبنان: دار التَّنوير، ط1، 1983).

31- **روميّة، د.وهب أحمد:**

أ- *الرِّحلة في القصيدة الجاهليّة* (بيروت – لبنان: مُؤسَّسة الرِّسالة، ط3، 1982).

ب- *شعرنا القديم والنَّقد الجديد* (الكويت: سلسلة عالَم المعرفة – سلسلة كتب ثقافيَّة شهريّة يُصدِرها المجلس الوطنيّ للثَّقافة والفنون والآداب، 207، شوال 1416هـ – مارس/ آذار 1996).

32- **د.الرّويلي، ميجان، وَ د. سعد البازعي:** *دليل النّاقد الأدبيّ- إضاءة لأكثَر من سبعين تيّاراً ومُصطلحاً نقديّاً مُعاصِراً* (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط3، 2002).

33- **ريكور، بول:**

أ- *صراع التَّأويلات- دراسات هيرمينوطيقيّة*، ترجمة: د.منذر عيّاشي، مراجعة: د.جورج زيناتي (بيروت – لبنان: دار الكتاب الجديد المُتَّحِدة، ط1، كانون الثّاني – يناير 2005).

ب- *من النَّصّ إلى الفِعل- أبحاث التَّأويل*، ترجمة: محمد برادة وحسّان بورقيّة (القاهرة – مصر: عين للدِّراسات والبُحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ط1، 2001).

جـ- *نظريّة التَّأويل- الخِطاب وفائض المعنى*، ترجمة: سعيد الغانميّ (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 2003).

34- **الزّاهي، د.فريد:** *النَّصّ والجسَد والتَّأويل* (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: أفريقيا الشرق، 2003).

35- **الزّوزني، أبو عبد الله الحُسين بن أحمد بن الحُسين:** *شرح المُعلَّقات السَّبع*، تحقيق وتعليق: د.محمّد عبد القادر أحمد (القاهرة – مصر: مكتبة النَّهضة المصريّة، ط1، 1407هـ – 1987م).

36- **الزّين، محمّد شوقي:** *تأويلات وتفكيكات- فُصول في الفكر الغربيّ المُعاصِر* (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 2002).

37- **سلفرمان، ج.هيو:** *نصّيّات- بين الهرمينوطيقا والتَّفكيكيّة*، ترجمة: علي حاكم صالح وَد.حسن ناظم (الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 2002).

38- **سلّوم، د.تامر:**

أ- *الأُصول- قراءة جديدة لِتراثنا النَّقديّ* (اللاذقية - سورية: جامعة تشرين، ط1، 1993).

ب- *نظريّة اللُّغة والجَمال في النَّقد العربيّ* (اللاذقية - سورية: دار الحوار، ط1، 1983).

39- **سليمان، د.جمال محمّد أحمد:** *مارتن هيدجر- الوجود والموجود* (بيروت - لبنان: دار التَّنوير لِلطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع - المكتبة الفلسفيّة - إشراف: د.عبد الحليم عطيّة، 2009).

40- **الشّاروني، د.حبيب:** *فكرة الجسم في الفلسفة الوجوديّة* (بيروت - لبنان: دار التَّنوير لِلطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط2، 2005).

41- **شحادة، د.عبد العزيز محمّد:** *الزَّمن في الشِّعر الجاهليّ* (إربد - الأردن: مُؤسَّسة حمادة للخدمات والدِّراسات الجامعيّة، دار الكندي للنَّشر والتَّوزيع، 1995).

- **شرفي، عبد الكريم:** *من فلسفات التَّأويل إلى نظريّات القراءة- دراسة تحليليّة نقديّة في النَّظريّات الغربيّة الحديثة* (الجزائر العاصمة - الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 1428هـ - 2007م).

42- **شقير، د.صالح:** *مُقدِّمة في الفلسفة العامَّة* (دمشق - سورية: منشورات جامعة دمشق - كُلِّيّة الآداب، 1424-1425هـ / 2003-2004م).

- **شولز، روبرت:** *البِنيويّة في الأدب*، ترجمة: حنّا عبّود (دمشق - سورية: منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، 1984).

43- **الصّالح، د.عبد الحميد:** *مبادئ الفلسفة* (دمشق - سورية: منشورات جامعة دمشق - كُلِّيّة الآداب، ط8، 1425-1426هـ/ 2004-2005م).

44- **ضاهر، د.عادل:** *الشِّعر والوجود- دراسة فلسفيّة في شِعر أدونيس* (دمشق - سورية: دار المدى للثَّقافة والنَّشر، ط1، 2000).

45- **طواع، محمّد:** *هيدجر والميتافيزيقا- مُقاربة تُربة التَّأويل التِّقنيّ للفكر* (الدّار البيضاء - المغرب: أفريقيا الشَّرق، 2002).

46- **عبد العزيز، فؤاد كامل:** *فلاسفة وجوديّون* (القاهرة - مصر: الدّار القوميّة للطِّباعة والنَّشر، ط [د.ت]).

47- **عصفور، د.جابر:**
أ- *الصّورة الفنِّيّة- في التُّراث النَّقديّ والبلاغيّ عند العرب* (بيروت- لبنان: دار التَّنوير للطِّباعة والنَّشر، ط$_2$، 1983).
ب- *غواية التُّراث* (الكويت: وزارة الإعلام - مجلّة العربيّ - سلسلة كتاب العربيّ، 62، ط$_1$، 15أُكتوبر 2005).
جـ- *مفهوم الشعر- دراسة في التُّراث النَّقديّ* (بيروت - لبنان: دار التَّنوير للطِّباعة والنَّشر، ط2 ، 1982).
48- **عليمات، د.يوسف:** *جماليّات التَّحليل الثَّقافيّ- الشِّعر الجاهليّ نموذجاً* (بيروت - لبنان: المُؤسَّسة العربيّة للدِّراسات والنَّشر، ط$_1$، 2004).
49- **عوض، د.ريتا:** *بنية القصيدة الجاهليّة- الصّورة الشِّعريّة لدى امرئ القيس* (بيروت - لبنان: دار الآداب، ط$_1$، 1992).
50- **العيد، د.يمنى:** *في معرفة النص* (بيروت - لبنان: دار الآفاق الجديدة، ط$_3$، 1985).
51- **الغذّامي، د.عبد الله:**
أ- *الخطيئة والتَّكفير- من البِنيويّة إلى التَّشريحيّة* (السُّعوديّة: كتاب النّادي الأدبيّ الثَّقافيّ، ط$_1$، 1985).
ب- *المُشاكَلة والاختلاف* (الدّار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثَّقافيّ العربيّ، 1994).
52- **فاتيمو، جياني:** *نهاية الحداثة- الفلسفات العدميّة والتَّفسيريّة في ثقافة ما بعد الحداثة(1987)*، ترجمة: د.فاطمة الجيّوشي (دمشق - سورية: وزارة الثَّقافة - دراسات فكرية 37، 1998).
53- **فضل، د.صلاح:** *بلاغة الخِطاب وعلم النَّصّ* (الكويت: سلسة عالَم المعرفة - سلسة كتب ثقافيّة شهريّة يُصدرِها المجلس الوطنيّ للثَّقافة والفنون والآداب، 164، صفر 1413هـ- أغسطس/ آب 1992).
54- **الفندي، محمد ثابت:** *مع الفيلسوف* (بيروت- لبنان: دار النهضة العربية للطباعة والنشر- سلسة مؤلفات الدكتور محمد ثابت الفندي بإشراف الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي، ط[د.ت]).

55- **فوكو، ميشيل:** *الكلمات والأشياء*، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون (بيروت - لبنان: مركز الإنماء القومي - مشروع مطاع الصفدي للينابيع IV، 1989- 1990).

56- ***قاموس أطلس الموسوعي*** (القاهرة - مصر: دار أطلس للنشر، 2002).

57- **كريستيفا، جوليا:** *علم النص*، ترجمة: فريد الزاهي (الدار البيضاء - المغرب: دار توبقال، ط1، 1991).

58- **كلر، جوناثان:** *جاك دريدا، من كتاب "البنيوية وما بعدها- من ليفي شتراوس إلى دريدا"*، تحرير: جون ستروك، ترجمة: د.محمد عصفور (الكويت: سلسة عالَم المعرفة - سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 206، رمضان 1416هـ - فبراير/ شُباط 1996م).

59- **كون، توماس:** *بنية الثّورات العلميّة*، ترجمة: شوقي جلال (الكويت: عالَم المعرفة - سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يُصدِرها المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 168، جمادى الآخر 1413هـ - ديسمبر/ كانون الأوّل 1992).

60- **كوهن، جان:**

أ- *بنِية اللّغة الشِّعريّة*، ترجمة: محمّد الولي ومحمّد العُمري (الدّار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنَّشر، ط1، 1986).

ب- *النَّظريّة الشِّعريّة- الجزء الأوّل: بناء لُغة الشّعر - الجزء الثّاني: اللُّغة العُليا*، ترجمة وتقديم و تعليق: د.أحمد درويش (القاهرة - مصر: دار غريب لِلطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط4، 2000).

61- **كيرزويل، أديث:** *عصر البنيويّة من ليفي شتراوس إلى فوكو*، ترجمة: جابر عصفور (بغداد - العراق: دار آفاق عربيّة، 1980).

62- **كيليطو، عبد الفتاح:** *الحِكاية والتَّأويل- دراسات في السَّرد العربيّ*- المعرفة الأدبيّة (الدّار البيضاء - المغرب: دار توبقال للنَّشر، ط1، 1988).

63- **لوكاكش، جورج:** *تحطيم العقل*، ترجمة: الياس مرقص (بيروت - لبنان: دار الحقيقة للطِّباعة والنَّشر، ط1، 1982).

64- **ماكوري، جون:** *الوجوديّة*، ترجمة: د.إمام عبد الفتّاح إمام، مُراجعة: د.فؤاد زكريّا (الكويت: سلسلة عالَم المعرفة - سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يُصدِرها المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 58، ذو الحجّة/ مُحرَّم 1402هـ- أُكتوبر/ تشرين الأوّل1992).

65- **مرتاض، د.عبد الملك:** السَّبع *مُعلَّقات- مُقارَبة سيميائيّة/ أنتروبولوجيّة لنصوصها- دراسة* (دمشق – سورية: منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، 1998).

66- **المسدّي، د.عبد السلام:** *الأسلوب والأسلوبيّة* (القاهرة – مصر: دار سعاد الصباح، ط4، 1993).

67- **المسكيني، فتحي:** *نقد العقل التَّأويلي- أو فلسفة الإله الأخير- مارتن هيدجر- من الأُنطولوجيا الأساسيّة إلى تاريخ الوجود- 1919-1944* (بيروت- لبنان: مركز الإنماء القوميّ، ط1، 2005).

68- **مصطفى، د.عادل:** *فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا- نظريّة التَّأويل من أفلاطون إلى جادامر* (القاهرة – مصر: رؤية للنَّشر والتَّوزيع، ط1، 2007).

69- **مفتاح، محمد:** *تحليل الخطاب الشِّعريّ واستراتيجيّة التَّناصّ* (بيروت – لبنان: دار التّنوير، الدّار البيضاء – المغرب: المركز الثَّقافيّ العربيّ، 1985).

70- **مكّاوي، أ.د.عبد الغَفّار:** *نداء الحقيقة- مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر "ماهيّة الحقيقة، نظريّة أفلاطون عن الحقيقة، أليثيا: هيراقليطس- الشَّذرة السّادسة عشرة"* (القاهرة – مصر: دار شرقيّات للنَّشر والتَّوزيع، ط1، 2002).

71- **ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم:** *لسان العرب* (بيروت – لبنان: دار صادر، ط [د.ت]).

72- **ناصر، عمارة:** *اللُّغة والتَّأويل- مُقارَبات في الهرمينوطيقا الغربيّة والتَّأويل العربيّ الإسلاميّ* (الجزائر العاصمة – الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت – لبنان: دار الفارابيّ – الدّار العربيّة للعُلوم- ناشرون، ط1، 1428هـ – 2007م).

73- **ناصف، د.مصطفى:** *قراءة ثانية لِشِعرنا القديم* (بيروت – لبنان: دار الأندلس للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط[د.ت]).

74- **ناظم، حسن:** *مفاهيم الشِّعريّة- دراسة مُقارنة في الأُصول والمنهج والمفاهيم* (بيروت – لبنان، الدّار البيضاء – المغرب: المركز الثَّقافيّ العربيّ، ط1، 1994).

75- **هار، ميشيل:** هيدجر *والشِّعر- الشّاعر لا يأتي بالخَلاص، من كتاب "متاهات- نصوص وحوارات في الفلسفة"*، ترجمة: حسّونة المصباحيّ، مُراجعة: د.قدامة الملاح (تونس: دار المعرفة للنَّشر، 2005).

76- **هسِّرل، إدموند:** *فكرة الفينومينولوجيا- خمسة دروس*، ترجمة: فتحي إنقزو (بيروت – لبنان: المُنظَّمة العربيّة للتَّرجمة، ط1، آب/ أغسطس 2007).

77- هيدجر، مارتن:

أ- *أصل العَمل الفنـيّ*، ترجمة: د.أبو العيد دودو (كولونيا - ألمانيا: منشورات الجمل، ط1، 2003).

ب- *إنشاد المُنادى- قراءة في شعر هولدرلن وتراكل*، تلخيص وترجمة: بسّام حجّار (بيروت - لبنان، الدّار البيضاء - المغرب: المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1، 1994).

جـ- *التِّقنيّة- الحقيقة- الوجود*، ترجمة: محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (الدّارالبيضاء - المغرب، بيروت - لبنان: المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1، 1995

ء- *كتابات أساسيَّة*، ترجمة وتحرير: اسماعيل المصدق (القاهرة – مصر: المجلس الأعلى للثّقافة – المشروع القوميّ للتّرجمة، ط1، 2003).

هـ- *مارتن هيدجر: في الفلسفة والشِّعر*، ترجمة وتقديم: د.عثمان أمين (القاهرة – مصر: الدّار القوميّة للطِّباعة والنَّشر – مكتبة نفائس الفلسفة الغربيّة، 1963).

78- ويس، د.أحمد محمّد:

أ- *الانزياح في التُّراث النَّقديّ والبلاغيّ- دراسة* (دمشق - سورية: منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، 2002).

ب- *الانزياح من منظور الدِّراسات الأُسلوبيّة* (الرِّياض – السُّعوديّة: مؤسِّسة اليمامة الصّحفيّة – سلسلة كتاب الرِّياض الشّهريّ، ط1، إبريل 1424 هـ/ 2003 م).

جـ- *ثُنائيّة الشِّعر والنَّثر في الفكر النَّقديّ- بحث في المُشاكلة والاختلاف* (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثّقافة، 2002).

79- ياسين، بوعلي: *الثّالوث المُحرَّم- دراسة في الدّين والجنس والصِّراع الطَّبَقيّ* (بيروت -لبنان: دار الكنوز الأدبيّة، ط7، 1999).

80- اليافي، د.نعيم: *أطياف الوجه الواحد- في النَّظريّة والتَّطبيق* - دراسات نقديّة (دمشق - سورية: منشورات اتّحاد الكُتّاب العرب، 1997).

81- اليوسف، يوسف:

أ- *بحوث في المُعلَّقات* (دمشق - سورية: منشورات وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، 1978).

ب- *مقالات في الشِّعر الجاهليّ* (بيروت - لبنان: دار الحقائق للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط3، 1983).

ثبت الدَّوريّات:

1- **أحمد، إبراهيم**: *اللُّغة والوجود- شِعريّة الاحتجاب والإنارة- مارتن هيدجر- إعطاء مفاتيح الوجود إلى الشُّعراء* (مجلَّة كتابات مُعاصِرة: بيروت - لبنان، مج17 ع65، 2007).

2- **براونه، فالتر**: *الوجوديّة في الجاهليّة* (مجلّة المعرفة: دمشق - سورية، ع4 السنة2، حُزيران1963).

3- **برتوليه، رينيه**: مدخل *إلى الشِّعر الفرنسيّ المُعاصِر*، ترجمة: سعد صائب (مجلّة المعرفة: دمشق - سورية، ع248 السنة21، تشرين الأوّل/ أُكتوبر 1982).

4- **بن ذريل، عدنان**: *هيدجر بين خُصومه ومُؤيِّديه* (مجلّة المعرفة: دمشق - سورية، ع188، تشرين الأوَّل/ أكتوبر 1977).

5- **دريدا، جاك، وموريس بلانشو**: *الوجود المكتوب- الدّالّ المقروء في غيابه*، ترجمة: إدريس كثير وعزّ الدّين الخطابي (مجلّة كتابات مُعاصِرة: بيروت - لبنان، مج7 ع27، 1996).

6- **ريكور، بول**: *فلسفة اللُّغة*، ترجمة: د.علي مقلّد (مجلّة العرب والفكر العالَميّ: بيروت - لبنان، ع8، خريف1989).

7- **سليكي، د.خالد**: *من النَّقد المِعياريّ إلى التَّحليل اللِّسانيّ- الشِّعريّة البنيويّة نموذجاً* (مجلّة عالَم الفكر: الكويت، مج23 ع1-2، يوليو/ سبتمبر - أُكتوبر/ ديسمبر 1994).

8- **صالح، هاشم**: *بِنية اللُّغة الشِّعريّة* (مجلّة المعرفة: دمشق- سورية، ع210 السَّنة18، آب 1979).

9- **غايدنكو، ب**: *فلسفة الفنّ عند هيدجر*، ترجمة: يوسف حلاق (مجلّة الموقف الأدبي: دمشق - سورية، ع4-5 ، آب- أيلول 1973).

10- **كلر، جوناثان**: *اللُّغة والمعنى والتَّأويل*، ترجمة: رشا عبد القادر (مجلّة الآداب الأجنبيّة: دمشق - سورية، ع109 السَّنة27، شتاء 2002).

11- **الكيلاني، مصطفى**: *وجود النَّصّ الأدبيّ/ نصّ الوجود* (مجلّة الفكر المُعاصِر: بيروت - لبنان، باريس- فرنسا، ع 54-55 ،1988).

12- **محمّد، د.أحمَد علي**: *الشِّعريّة والانزياح* (مجلّة المعرفة: دمشق - سورية، ع515 السّنة45، رجب1427هـ - آب 2006م).

13- **هيدجر، مارتن**: هيدجر: *الكينونة والزّمن*، ترجمة: د.جورج كتّورة، مراجعة: د.جورج زيناتي (مجلّة العرب والفكر العالَميّ: بيروت - لبنان، ع4، خريف 1988).

14- **ويس، أحمد محمد**: *الانزياح، الاستعارة والانحرافات- كوهن- ريتشاردز، تودوروف* (مجلّة كتابات مُعاصِرة: بيروت- لبنان، مج7 ع27، نيسان- أيار 1996).